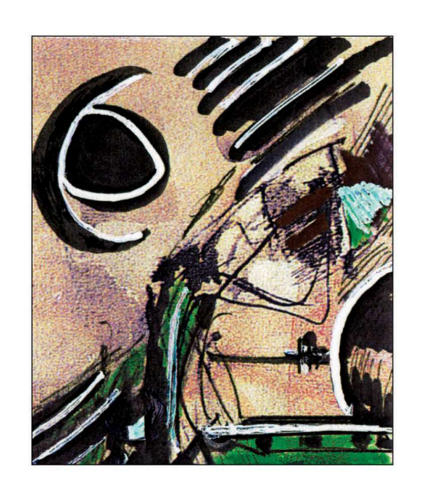
مكتبة
الفكر الجديد

حسين مروة

النزعات المادية
في الفلسفة العربية الإسلامية

تبلور الفلسفة - التصوف - إخوان الصفا







الفارابي

المجلد الثالث

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية



https://www.facebook.com/1New.Library/

https://telegram.me/NewLibrary

https://twitter.com/Libraryiraq



حسين مروة

النزعات المادية
في الفلسفة العربية ـ الإسلامية

(تبلور الفلسفة ـ التصوف ـ اخوان الصفا)

المجلد الثالث

دار الفارابي



الكتاب: النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية (المجلد الثالث)

المؤلف: حسين مروة

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107

e-mail: info@dar-alfarabi.com

www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2002

الطبعة الثانية 2008

ISBN: 978-9953-71-285-7

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com



تقديم

إن أحداً من المهتمين بالشأن الثقافي لا يجهل الأهمية الفكرية التاريخية لصدور كتاب العلّامة الشهيد حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية» ولا يجهل الفراغ الذي سدّه الكتاب، الذي أراده كاتبه موسوعياً، في المكتبة العربية، وبشكل خاص المكتبة الديمقراطية والتقدمية، والمكتبات الفردية للمثقفين بشكل عام وللتقدميين منهم خاصةً، هذا عدا طلاب الجامعات وكافة المهتمين بالشأن الثقافي العام.

ولكن الذي حدث أنَّ الكتاب الضخم قد صدر عن دارنا «دار الفارابي» في مجلدين فقط بلغ أولهما أكثر من ألف صفحة في حين بلغ الثاني حوالي ثمانمائة صفحة. وهكذا توالت طبعات الكتاب واحدة تلو الأخرى، حتى أصبح الكتاب مرجعاً أساسياً للمثقفين والباحثين في الجامعات العربية ومطلباً لطلابها الذين نجد بينهم اليوم من هو مهتم بالجاهلية مثلاً دون غيرها أو بالمنهجية فقط، أو يهمهم التحليل المادي لفلسفة ابن سينا بصرف النظر عن الأقسام الأخرى. هذا عدا كون شراء قسم من الكتاب يكلف القارئ أقل من سعر الكتاب كله.

لذلك قررنا إصدار طبعة جديدة للكتاب بـ 4 مجلدات نضعها بين أيدي القراء، وهي:

المجلد الأول: المقدمة المنهجية للكتاب، ثم دراسة مرحلة الجاهلية، نشأة وصدر الإسلام.



المجلد الثاني: علم الكلام (الاعتزال والأشعرية) ثم علم المنطق الصوري الأرسطاطاليسي لكون المعتزلة أول من استخدمه.

المجلد الثالث: التصوف عبر مثالين فقط هما ابن عربي والسهروردي ورسائل اخوان الصفاء، ونبذة عن تطور العلوم عند العرب.

المجلد الرابع: مرحلة نضج الفلسفة: الكندي، الفارابي، ابن سينا.

الناشر



المرحلة الفلسفية

«لا يخرج الفلاسفة من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم، وهم العصارة الأرفع شأناً، والأثمن، والأبعد عن أن ترى، والمعبِّرة عن نفسها بالأفكار الفلسفية. وأن الروح الذي يبني الأنظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة، هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال. فليست الفلسفة خارجة عن العالم، كما أن الدماغ ـ وإن لم يكن في المعدة ـ ليس خارجاً عن الإنسان»(*)

كارل ماركس

(*) من مقالة كتبها ماركس في ملحق «الجريدة الرينانية»، العدد 195، 14 تموز (يوليو)، 1842.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

استقلال الفلسفة

أولاً ـ مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة

حين يكاد ينتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يكون قد مضى نحو قرن وأكثر من ربع قرن منذ بدأت المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفي ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربي ـ الإسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة. وقد وضح، خلال المجلد الثاني من هذه الدراسة، أن دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين: طابعه الفكري النظري، وطابعه الإيديولوجي.

خلال النصف الأول من القرن الثالث، كان يبدو ـ كلما احتدم الصراع الإيديولوجي أكثر فأكثر في هذا المجتمع ـ أن الفكر الفلسفي يوشك أن يتجاوز دور **الحضانة** الذي عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلي، أي أنه يوشك أن يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام هذا. بمعنى أن الفكر الفلسفي كان قد بلغ في نموه، ضمن الإطار الكلامي، حداً إذا هو لم يتجاوزه كان لا بد ـ بالضرورة ـ أن يصبح هذا الإطار نفسه عائقاً دون نموه وتطوره، إن لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضي عليه. وذلك يرجع إلى أن علم الكلام هو، في بنيته الأساسية، فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة، والمرتبطة بالمصدر الإلّهي الأوحد، في حين أن الفكر الفلسفي ينزع إلى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول إليها دون المصادر الغيبية. هذا أحد وجهي



المسألة. أما وجهها الآخر، فهو أن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والإيديولوجي، في المجتمع العباسي، خلال القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب أنواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظروفاً بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلاً أعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الإيديولوجي في ذلك المجتمع.

لقد حفل القرن الهجري الثالث بانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدة حدثت في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الأقاليم الآسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة. هذه الانتفاضات والثورات شاركت فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين، لا سيما الفلاحون، في المجتمع العربي ـ الإسلامي، في حين كانت هذه الفئات تنتسب إلى مختلف الأقوام والشعوب التي كان يتألف منها هذا المجتمع. وإذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصطبغ بصبغات مذهبية أو دينية أو نزعات فلسفية، فإن الدراسة التاريخية العلمية تكشف أن الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدها القرن الثالث، والتي امتد بعضها منه إلى القرن الرابع الهجري. يكفي أن نذكر منها هذه النماذج الثلاثة: ثورة **الزنج**، وثورة **القرامطة**، والثورة **البابكية الخرميَّة**. فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطر الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من أساسه. ولهذا يمكن القول إن الفترة الزمنية التي بلغ فيها خطر هذه الثورات الثلاث ذروته قد اتسمت بنوع من التوتر قد لا يكون له مثيل في معظم فترات التاريخ الإسلامي الحادة، على كثرة ما حفل به هذا التاريخ من فترات التوتر الحاد.

لا يمكن القول إن المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث بعينه، بل هناك الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية التي هيأت هذا القرن لأن يستقبل في مستهله ثورة البابكيين (201 ـ 223هـ[1]/ 817 ـ

---

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 323 و352.



838م[1] في جبال قرطاغ على حدود أذربيجان[2]، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (255 ـ 270هـ/ 869 ـ 883م[3] في البصرة، ثم لا ينقضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة (264هـ/ 887)[4] لكي تنمو وتنتشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه، في العراق وسورية والبحرين، إلى أن تبسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده.

أما الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية التي نعنيها هنا فإنما هي الامتداد الكمي للآثار والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، أموية كانت أم عباسية. وهذا النظام يتميز، منذ قيام الدولة الأموية، باقتصاده الزراعي ـ التجاري المتداخل، وبالسمة **الأساسية لعلاقاته الإنتاجية: أي الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعي،** متمثلاً كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الإسلام.

إن آثار هذا النظام وظاهراته كانت تمتد، بصورة كمية، على مدى القرنين الهجريين الأولين، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حداً يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة، أبرز نماذجها في ذلك القرن المتفجر.

بدأت علاقات الإنتاج الإقطاعية في دولة الإسلام ـ زمن معاوية الأول بخاصة وفي بلاد الشام أولاً ثم العراق ـ بداية حيوية جددت شباب الإقطاعية الرومانية والساسانية التي كانت قبل دولة الإسلام تعاني مرحلة انحدار وتناقض حاد مع قوى الإنتاج البشرية (العبيد والأحرار معاً). غير أن الفئة الحاكمة الإسلامية دخلت طرفاً مباشراً في عملية الإنتاج الزراعي، أي أنها دخلت العملية، لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة الإقطاعيين

---

(1) بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بيروت، دار الروائع، ص 81 و113.
(2) المصدر السابق، ص 108.
(3) أحمد علبي، ثورة الزنج، دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.
(4) محمد عبد الفتاح عليان، قرامطة العراق، القاهرة 1970، ص 31.



وحسب، بل كذلك بصفتها المالك الأكبر للأرض والمستثمر الإقطاعي الأكبر.

وهذا الواقع أخذ يحدث ـ تدريجاً ـ تأثيرات سلبية في تطور العلاقات الإقطاعية وتطور القوى المنتجة العاملة في الأرض، إذ أخذت السلطة، بصفتيها معاً: الاقتصادية والسياسية، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها، فتعرقل نموها، بل تضعف حيويتها، وتدفعها أخيراً إلى التخلي عن العمل في الأرض والهجرة عنها إلى العمل في المدن، أو إلى البطالة. ثم دخل عملية الإنتاج الزراعي عنصر آخر، عند ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، هو توظيف حاصل المرابح التجارية باستثمار الأرض. هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريق استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين. وهناك عنصر ثالث كان بالغ التأثير على القوى المنتجة الزراعية، هو اضطرار الكثير من مالكي الأرض، هرباً من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض يدفعه المالك الأصلي لرجل السلطة نفسه الذي «رضي» أن تسجل باسمه!

غير أن هذه الأراضي كانت تنتهي أخيراً إلى ملكية الفئة الحاكمة[1] وصيرورة الفلاحين المالكين الأصليين ملحقين بالأرض كزراعيين كادحين فقط، أو مهجرين عنها إلى أعمال أخرى لكسب ضرورات العيش.. هكذا أصبحت عوامل تركيز العلاقات الإقطاعية وتوطيدها بهذه الطرق، هي نفسها عوامل إضعافها وتخلفها الإنتاجي، فضلاً عن إفقار جماهير واسعة من كادحي الأرض وتعطيل قوى هذه الجماهير عن استغلال خيرات الأرض.

ولكن بحكم السمة العامة، أي السمة الإقطاعية، للنظام الاجتماعي الذي تمثله وتدعمه دولة الخلافة، كان التجار الكبار، فضلاً عن الصغار يحسبون ـ

---

(1) راجع الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 415.



من حيث المكانة الاجتماعية ـ جزءاً من طبقة «العامة»[1] في نظر الأريستقراطية الإقطاعية الحاكمة. ذلك بالرغم من أن موقع التجار في البنية الاقتصادية للمجتمع كان موقعاً أساسياً (نظراً لأنه كان مجتمعاً زراعياً ـ تجارياً من حيث الأساس بصورة متداخلة كما أشرنا سابقاً) وبالرغم من الفاعلية العملية لفئة كبار التجار في النشاط السياسي، بفضل الإمكانات المادية التي كانت تتيح لهم التأثير حتى في إجراءات الحكام من مختلف الدرجات. من هنا كان يحدث التناقض غالباً بين الأريستقراطية الإقطاعية وكبار التجار. ولكنه لم يخرج عن كونه تناقضاً بين فئتين من طبقة واحدة، هي الطبقة المسيطرة اقتصادياً، التي تتناقض مصالحها، ككل، مع مصالح جماهير الفلاحين وسائر كادحي الريف وصغار الحرفيين وصغار التجار.

* * *

كل هذه الظاهرات الاقتصادية ـ الاجتماعية كانت تؤلف السمات العامة لمجتمع دولة الخلافة بمختلف أقاليمه وشعوبه، ولكن هناك خصائص محلية كان يتفرد بها هذا الإقليم أو ذاك إضافة إلى تلك الظاهرات العامة. من هنا تختلف إحدى الانتفاضات أو الثورات عن الأخرى، في القرن الثالث، تبعاً لاختلاف تلك الخصائص المحلية، بالرغم من اتفاقها جميعاً من حيث عواملها ودوافعها الاجتماعية، ومن حيث الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة التي هيأت لها أسباب الانفجار:

1 ـ ثورة البابكيين: بالرغم مما قيل عن أسبابها المذهبية[2] أو «القومية»، لدينا من الدلائل ما يثبت كونها ثورة اجتماعية لها أساسها الطبقي الواضح. فإن الدوافع الاقتصادية ـ الاجتماعية هي في أساس

---

(1) أنظر الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة 1961، ص 196.

(2) يضفي البغدادي، مثلاً، على ثورة البابكيين (نسبة إلى قائدها بابك الخرمي) صفة دينية مذهبية وقومية إذ يقول: «إن الخرميين كانوا على مذهب المزدكيين» (الفرق بين الفرق، ص 267).



التجمع الجماهيري الفلاحي الهائل حول هذه الثورة في منطقة آسيوية واسعة وبين «قوميات» عدة إذ اشترك فيها الكثير من فلاحي الفرس والكرد والأرمن والروم وغيرهم من قبائل ما وراء القفقاس[1]. ذلك أن قوانين علاقات الإنتاج الإقطاعية التي كانت سائدة بأشكالها القديمة الساسانية في تلك المنطقة (أذربيجان وما جاورها من الأقاليم الفارسية)، كانت تحصر حق ملكية الأراضي واستثمارها في فئة قليلة العدد من الدهاقين والخانات[2] تستغل الفلاحين وشغيلة الأرض استغلالاً تعسفياً دون فرق بين العبيد والأحرار[3]، ولم تغيِّر دولة الخلافة الإسلامية تغييراً أساسياً في أشكال هذه العلاقات أو في أوضاع شغيلة الأرض المضطهَدين. فإذا أضفنا إلى ذلك أن ثورة البابكيين تقدمت ببرنامج اقتصادي ـ اجتماعي ثوري كان الجزء الأساسي والجذري فيه «نزع الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة، وتوزيعها على المزارعين المحتاجين»[4] ـ نقول: إذا أضفنا هذا الواقع إلى واقع العلاقات الإنتاجية الإقطاعية بأشكالها الساسانية المتخلفة، تبين لنا أن الطابع الطبقي كان بالفعل أبرز سمات هذه الثورة. يؤكد هذا الاستنتاج أننا لم نجد في المؤلفات التاريخية التي تحدثت عن هذه الثورة ما يدل أنه كان لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة معينة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها الذي زعموه إلى المزدكية والزرادشتية، بالرغم من الأخبار المستفيضة التي تنسب إلى ثورة البابكيين كل ما يشوه أهدافها الاجتماعية الثورية.

---

(1) بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 78؛ وانظر البغدادي، المصدر السابق، ص 266 و331 و334؛ واليعقوبي في تاريخه، ج 2، ص 577.

(2) الدهقان (بضم الدال وفتحها) كلمة فارسية تعني رئيس الإقليم ثم استعملت للدلالة على كبار مالكي الأرض، و«الخان» لقب كان يعني السلطان عند الأتراك واستعمل للدلالة على الأمير الإقطاعي.

(3) راجع نظام الأراضي وأوضاع الفلاحين في عهد ما قبل الفتح العربي كما يصفه كريستنسن A. Christensen: «إيران في حكم الساسانيين» الترجمة العربية (يحي الخشاب، دار الفكر العربي، القاهرة).

(4) بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص 92.



2 ـ ثورة الزنج: ترتبط هذه الثورة ارتباطاً مباشراً بأسوأ ظاهرات الاستغلال الإقطاعي للقوى البشرية المشتغلة في الأرض. والمواجهة هنا مباشرة أيضاً هي بين هذه القوى وبين مالكي الأرض. ولكن الظاهرة الخاصة هنا تكمن في أن الفلاحين الأصليين في منطقة البصرة من جنوب العراق كانوا، تحت وطأة الضرائب وقسوة الجباة، يضطرون لهجر العمل في الأرض، خصوصاً بعد أن أصبحوا لا يملكون منها شيئاً منذ اتخذت دولة الخلافة خطة إقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها وإقبال هؤلاء التجار على توظيف أرباحهم من التجارة في استملاك المزيد من أراضي الفلاحين الصغار. فأدى ذلك أولاً إلى تعرية هؤلاء الفلاحين من ملكياتهم الصغيرة بصورة شملت أوسع الجماهير الفلاحية. وأدى ثانياً إلى انتشار الملكيات الزراعية الكبيرة[1] على نحو احتاج معه استثمار هذه الملكيات إلى كثافة الأيدي المشتغلة في الأرض، على حين كانت هجرة الفلاحين عن الأرض تتعاظم باستمرار تخلصاً من إرهاق الإقطاعيين الجدد لهم بتشديد العمل مع قليل من العائدات المادية للعيش.

هذه الظروف دفعت «أصحاب الإقطاعات» أن يبحثوا عن قوى للإنتاج من الأيدي العاملة الرخيصة، فوجدوا ضالتهم في زنج شرقي أفريقيا، فجلبوهم بأعداد هائلة، وحشدوهم في منطقة البصرة حيث نشبت ثورتهم[2]. كان على هؤلاء الزنج أن يعملوا في منطقة البصرة، بالأرض، تحت وطأة أقسى ظروف العمل وأسوأ أحوال العيش والشروط الصحية، يفتك بهم سوء الغذاء وجهد العمل وانتشار الأوبئة، مع حرمانهم الجانب الإنساني ببعدهم عن أوطانهم وأهاليهم. نرى إذن هذه الجماعة المضطهدة من شغيلة الأرض كانت مشبعة بدوافع الانفجار وعوامل الحقد الاجتماعي المشروع حين

---

(1) عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد 1945، ص 20.
(2) أنظر أحمد علبي، ثورة الزنج، ص 74.



وجدت في «علي بن محمد»[1] معبِّراً عن هذه الدوافع وقائداً منظماً لها. من هنا كانت استجابة الزنج له سريعة.. لقد هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة بما اكتسحت، خلال خمسة عشر عاماً، من مدن وقرى وأراضي عامرة، وبما هزمت من جيوش للدولة، وبما هددت به النظام القائم من أخطار، ثم بما عطلت من فاعليات اقتصادية: زراعية وتجارية، وما كلفت خزينة الدولة من تكاليف لم تكن هذه الخزينة قادرة على تحملها في ذلك الحين.

صحيح أن ثورة الزنج هذه لم يكن لها برنامج يحدد أهدافها، لكن فقدانها البرنامج ليس يرجع إلى نقص في مضمونها الاجتماعي الثوري التاريخي، بل يرجع إلى مدى الثغرة الإيديولوجية بين جماهير الثورة وقيادتها. فإن «علي بن محمد» حين تصدى لقيادة ثورة الزنج هذه لم يكن لديه أي دافع طبقي أو فكري يؤهله لحمل إيديولوجية هذه الفئة الاجتماعية المسحوقة. لذلك لم يكن مؤهَّلاً لصياغة إيديولوجيتها في شكل برنامج يحدد أهداف ثورتها، على حين كانت هي ـ أي فئة الزنج ـ من التخلف الاجتماعي والذهني بحيث لا تستطيع صياغة هذا البرنامج. وتنبغي الإشارة أخيراً إلى أن ثورة الزنج هذه في البصرة هي الثالثة من نوعها[2]، وإن كانت هي الكبرى بينها[3].

---

(1) في المجلد الأول تفاصيل وافية عن سيرة هذه الشخصية التي قادت ثورة الزنج بشجاعة وقدرة تنظيمية رائعة جعلت من هذه الثورة إحدى الانتفاضات المتميزة في تاريخ الصراع الاجتماعي، رغم ارتكابها أخطاء لم يكن من الممكن تجنبها في تلك الظروف التاريخية.

(2) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط 2، بغداد 1969، ص 74. (كانت الثورة الأولى زمن الحجاج ـ نقلاً عن البلاذري، أنساب الأشراف، ص 303، وكانت الثانية زمن المنصور ـ نقلاً عن وكيع، أخبار القضاة، ج 2، ص 57).

(3) كانت ثورة الزنج طبقية محضاً ولم تكن عنصرية بين سود وبيض، بدليل ظروفها الاقتصادية ـ الاجتماعية، وبدليل أن قيادتها من البيض (قائدها الأول علي بن محمد وأعوانه: علي بن أبان، ويحي بن محمد، ومحمد بن سلم) وأن جماعات



3 ـ حركة القرامطة:[1] هذه حركة ذات جانب ثوري كانت لها نظريتها وإيديولوجيتها، ووضعت لنفسها خطة وبرنامجاً يتفقان مع نظريتها وإيديولوجيتها. غير أن هذا الواقع بالذات كان السبب ـ كما يبدو ـ في إحاطة تاريخها وإيديولوجيتها بكثير من الغموض. أما كتب تاريخ المذاهب والفرق في الإسلام فهي تتحدث عنها ـ غالباً ـ من طرف واحد، أي من طرف خصومها، لأن مصادرها المباشرة، أي مؤلفات القرامطة أنفسهم، اكتنف مصيرها الغموض كذلك. إن هذه الظاهرة بذاتها هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الموقع المعارض لإيديولوجية الدولة الرسمية ومن تمثلهم الدولة من الإقطاعيين، وكذلك رجال الدين من المحافظين. وبقطع النظر عن تفاصيل الخلاف، بين مؤرخي الفرق والمذاهب في الإسلام، بشأن علاقة القرامطة بالإسماعيلية، نميل إلى الرأي القائل بأن حركة القرامطة نبعت من الحركة الإسماعيلية، ثم حدثت فجوات بينهما نرجح أن مصدرها عملي سلوكي وسياسي أكثر منه فكرياً أو إيديولوجياً أو مذهبياً. والمهم في موضوعنا الآن أن نرى كيف دخلت حركة القرامطة حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين، وبعض

= كبيرة من الأعراب ومن الفلاحين غير الزنج قدموا لهذه الثورة مساعدات قيمة من حيث تموين جيوشها (علبي، ص 114، كما في الطبري، ج 8، ص 91 و95، وعبد الفتاح عليان، قرامطة العراق، ص 24، نقلاً عن نولدكه، «صور من تاريخ الشرق»، ص 152 ـ 153).

(1) المرجح أن اسم القرامطة يرجع إلى كون أول من نظم الحركة، ونشرها في منطقة الكوفة، ومنها انطلقت إلى حيث عرف التاريخ مناطق انتشارها، كان اسمه «حمدان قرمط». كان حمدان هذا كادحاً زراعياً بسيطاً في إحدى القرى المجاورة للكوفة، ثم اتصل به أحد دعاة الإسماعيلية المعروف بالحسين الأهوازي (264هـ/ 877م)، فأدخله حظيرة الدعوة وعهد إليه أمر التبشير بها في تلك الناحية وتنظيم أتباعها. لكن القرامطة أنفسهم لم يكونوا يسمون جماعتهم بهذا الاسم الذي عرفوا به، بل كانوا يسمون أنفسهم: «المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الأرض». (راجع عليان، القرامطة في العراق، ص 30، 35، 76).



مناطق بلاد الشام، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة، وكيف اجتذبت الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمضطهدين[1]، وجعلت منهم جيشاً مسلحاً يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك، وأقامت لهم جمهورية في البحرين كانت تعبيراً عن أحلامهم الطبقية المبهمة الحدود يومئذ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث موقعها المكاني والزماني ومن حيث مضمونها الثوري.

نفهم من المقريزي[2]، مثلاً، أن دعوة القرامطة في نواحي الكوفة قد انتشرت بين مختلف القبائل العربية القاطنة يومئذ هناك، إضافة إلى النبط[3] العاملين بالزراعة في سواد الكوفة، حيث كان لها تنظيم دقيق يعمل سراً بمهارة ودأب، وكان دعاتها على صلة مستمرة بالأعضاء والمنظمات وفق خطط منسقة للاطلاع على شؤونهم وسير الدعوة بينهم. لقد ظهرت براعة حمدان قرمط التنظيمية في هذا المجال يعاونه إثنا عشر نقيباً اختارهم من بين الدعاة على نحو ما كانت تعمل الإسماعيلية. هذا الأسلوب التنظيمي الدقيق رافقه تنظيم مالي ساعد في توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وكادحي الريف والحرفيين الصغار في العراق. يقوم التنظيم

---

(1) يقول البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 142، عن هؤلاء الناس الذين استجابوا للدعوة القرمطية من قبائل جنوب العراق وبادية الشام بأنهم كانوا مضرب الأمثال في الفقر. والدمشقي، أبو الفضل، الإشارة في محاسن التجارة، القاهرة 1318هـ، ص 43. يصف أهل الحرف وعامة الشعب، الذين انضموا لهذه الدعوة من سكان المدن بأنهم كانوا أكثر الأحرار فقراً.

(2) المقريزي، تقي الدين، اتعاظ الحنفاء بذكر الأئمة الفاطميين الخلفاء، نشر جمال الشيال، القاهرة 1948، ص 104.

(3) النبط «قوم من العجم كانوا ينزلون بين العراقين وسموا نبطاً لاستنباطهم ما يخرج من الأرضين، ثم استعمل في أخلاط الناس وعوامهم» (المنجد ـ مادة نبط). ويقول د. عبد العزيز الدوري إن لفظ النبط يطلق على فلاحي العراق القدماء الذين يتكلمون الآرامية ودخل هؤلاء في جملة الفرس وانتسبوا إليهم بعد إضعاف الفرس لهم، ثم أسلموا وكانوا يتكلمون لغة عربية ركيكة، لكنهم تمسكوا بتقاليدهم السابقة للإسلام، وقد استقر بينهم بعض البدو وأصبح الجميع سواديين (الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد 1948، ص 26).



المالي هذا، أولاً، على فرض ضرائب معينة على الأتباع، ويقوم ثانياً، على توزيع الأموال المتجمعة من الضرائب والممتلكات التي تنازل عنها أصحابها لمصلحة الدعوة توزيعاً بين الأتباع حسب حاجاتهم. كما أمكن الإستفادة من هذه الأموال ببناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سنة 277هـ سميت «دار الهجرة»، وبتسليح الأتباع تقوية لحركتهم ولفرض هيبتها في نفوس الناس واستعداداً للثورة[1]. ولكن دولة الخلافة لم تبد اهتماماً يذكر بهذه الحركة إلا منذ عام 287هـ/ 900م وأثناء خلافة المعتضد العباسي (279 ـ 289هـ/ 892 ـ 901م). فقد بدأت الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة إذ أحست بخطر حركتهم اجتماعياً وإيديولوجياً، فضلاً عن خطرها على السلطة السياسية للخلافة. ويدلنا على مدى هذا الخطر عمقاً واتساعاً ما ذكره ابن الأثير[2] من أن أحد قواد جيش المعتضد فاجأ القرامطة في أحد مراكزهم من منطقة الكوفة عام 287هـ، فقتل رؤساءهم وأسر الآخرين ولكنه اضطر إلى تسريحهم جميعاً لأنهم كانوا من الفلاحين، ولأن قتلهم أو إبقاءهم في الأسر يومئذ يعني تعطيل الأرض هناك من الزراعة. ففي هذه الواقعة دلالة على الجانب الطبقي من القضية أولاً، وعلى كثرة الفلاحين الداخلين في الدعوة القرمطية ثانياً، إلى حد أن غيابهم عن الأرض كان يؤدي إلى شلل حركة الزراعة في المنطقة. ومنذ هذه الواقعة تتابعت الحركات المسلحة للقرامطة في العراق، دون أن تستطيع جيوش الخلافة العباسية القضاء على حركتهم. وخلال هذا الصراع الدامي بين الدولة والقرامطة في العراق استطاع أحد زعمائهم التسلل إلى بلاد الشام عام 289هـ/ 901م فأسس هناك بؤرة جديدة للحركة القرمطية المسلحة وسعت مجال الدعوة من جهة، وأطالت زمن هذا الصراع الذي أفقد سلطة الخلافة سيطرتها على كثير من الأقاليم من جهة ثانية. ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة، حين نجح أحد الدعاة

---

(1) راجع الطبري، ج 8، ص 230.

(2) ابن الأثير، الكامل، ج 6، ص 95.



القرمطيين[1] الذي أرسله حمدان قرمط إلى البحرين داعياً للحركة. فقد وجد أبو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك وسكان البادية أيضاً، إذ نشر فيهم فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية. وأثار فيهم كذلك أحلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الأخروية الموعودين بها في الأديان.

منذ أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، تركزت قوة المواجهة المسلحة بين القرامطة ودولة الخلافة في جبهة قرامطة البحرين. فقد ظلت قوى هذه الجبهة القرمطية تتعاظم ويستعصي على جيوش الخلافة إخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان أبي طاهر أحد أبناء أبي سعيد الجنابي. وذلك أثناء عشرينات القرن الرابع. وحينئذ نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله، لها نظريتها وإيديولوجيتها وبرنامجها الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي. فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها، لا تقوم على الدين، بل هي أقرب إلى العلمانية بمفهومها المعاصر. صحيح أن الدعوة القرمطية رفعت، أثناء كفاحها في العراق، شعارات ذات وجه ديني مذهبي، لا سيما شعار الطاعة للإمام الخفي المنتظر. لكن ظهر، بعد قيام جمهورية البحرين، أن فكرة الإمام هذه ليست أبعد من كونها فكرة اجتماعية في شكل ديني. لكن أعمال التخريب وسفك الدماء التي ارتكبتها الجمهورية القرمطية، بفظاظة، تجاه الكعبة والحجاج المسلمين، كانت تعبيراً غير موفق عن مكافحة ما يعتقده القرامطة «وثنية»، من جهة، وتعبيراً ـ من جهة ثانية ـ عن محاولتهم إضعاف هيبة دولة الخلافة بإظهارها لدى الرأي العام الإسلامي أنها عاجزة عن حماية أقدس الأماكن والشعائر الإسلامية وعن تحقيق سلامة حجاج هذه الأماكن

---

(1) هو أبو سعيد الجنابي، نسبة إلى قرية في جنوب إيران تسمى «جناب». وأبو سعيد هذا كان كادحاً يشتغل بترقيع أكياس الطحين لقاء أجر بخس جداً (راجع بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية، ص 167).



المسلمين. وكذلك شأن الهجمات الفظيعة التي اقترفها قرامطة البحرين حيال مدينتي الكوفة والبصرة أكثر من مرة. ولسنا نعتقد أن النهب والقتل كانا مقصودين لذاتيهما، بل وسيلتين للجمهورية القرمطية استغلهما المحافظون وممثلو الإيديولوجية الرسمية لإضفاء الطابع الهمجي على حركة القرامطة بذاتها.

كل ما يمكن قوله، بشأن عقيدة مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية، أنه كانت لهم فلسفة، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني. تتمثل هذه الفلسفة بفكرة «تأليه» العقل، أو «عقلنة» الله. فهم يقولون بـ «العقل الأعلى» الذي هو الله، أو الحكمة العليا. لقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كلياً، ولكن ذلك لم يمنع أن يرى ناصر خسرو في الأحساء، أثناء زيارته جمهورية القرامطة سنة 1052م، مسجداً بناه أحد الفرس السنيين هناك، وأن يشهد لهم هذا الرحالة الفارسي بأنهم «لا يمنعون أحداً من إقامة الصلاة، أما هم فلا يقيمونها»[1]. لقد كان البغدادي على حق، إذن، بقوله عنهم إنهم «ينكرون الرسل والشرائع كلها»[2] إذا كان القصد بالشرائع لاهوتيات الأديان. أما النظام السياسي لجمهورية البحرين، فقد كان يختلف، جوهرياً، عن الأنظمة السياسية الأولغارشية[*] (Oligarchies) السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية شكل من القيادة الجماعية. فهناك حكومة يرئسها ستة أشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس «العقدانية»، الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية أعضاءه من أسرة سليمان أبي طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم ممَّن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء لأعضاء «العقدانية» يجلسون على تخت وراءهم، أو يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات. ومجلس

---

(1) المرجع السابق، ص 209، نقلاً عن ناصر خسرو، سفرنامة، طبعة C. Schefer في باريس، ص 228.
(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 277.
(*) تعبير يوناني يقصد به نظام الحكم الذي تسيطر عليه قلة قليلة من الأغنياء وذوي الامتيازات. (الناشر).



«العقدانية» هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالإجماع[1]. ويبدو أن هذا الشكل من النظام السياسي ظل متبعاً في جمهورية البحرين حتى الزمن الذي زار فيه ناصر خسرو هذه الجمهورية (سنة 1052م)[2].

ومما وصل إلينا من تشريعات «العقدانية» الباكرة إلغاء ضرائب الأراضي، وإلغاء الرسوم، وسن نظام ضرائبي لا يرهق المواطن المكلف، مثل وضع ضريبة على المراكب التي تمر في الخليج، وضريبة على أهل مقاطعة عمان وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة كل عام، وضريبة على صيادي اللؤلؤ في مياه البحرين والخليج. وتأتي بقية الموارد المالية من الضرائب التي تفرضها الجمهورية، سنوياً، على بعض مدن العراق وقراه، بالإضافة إلى موارد الثروة الداخلية من ثمرات أرض البحرين وعمان التي كانت من أخصب أراضي جزيرة العرب[3]. وبفضل السياسة المالية السليمة المنظمة صح القول بأن «مالية البحرين بلغت في عهد القرامطة درجة لم تبلغها (...) في دور آخر من أدوار تاريخها»[4]. أما نوعية ملكية الأرض فليس لدينا حتى الآن من المصادر ما يوضح هذه القضية، ولكن يمكن أن نفهم من ناصر خسرو ما يلقي عليها بعض الضوء، فهو يخبرنا أن هناك ثلاثين ألفاً من السودان يشتغلون في الحقول والبساتين على حساب «العقدانية» وهي الحقول والبساتين التي اشترتها بمال الأمة، وأن الشعب هناك لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا أعشاراً، وأنه حين يصيب أحدهم فقر، أو يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه، تسلفه «العقدانية» ما يحتاج إليه دون فائدة، وأن حكومة الجمهورية كانت إذا دخل الأحساء غريب ذو حرفة تسلفه ثمن أدوات العمل حتى يعمل في حرفته ويكسب عيشه ويسدد السلفة دون فائدة، وأنه كان إذا أصابت صاحب بيت أو طاحون مصيبة وكان

---

(1) راجع بندلي جوزي، ص 192 ـ 193.
(2) المرجع نفسه، نقلاً عن ناصر خسرو، سفرنامة، ص 226، 228.
(3) المرجع نفسه، ص 196.
(4) المرجع نفسه.



ضعيفاً أمدته «العقدانية» بالشغيلة لترميم بيته أو طاحونه[1]. ذلك بالإضافة إلى قوله بأن في الأحساء طواحين للحكومة تطحن للناس قمحهم دون أجرة، وأنه لم يبق في البلاد فقير[2]، بالإضافة إلى أن التجارة الداخلية والخارجية كانت في يد الحكومة، وأن أرباحها تنفق على المصالح العامة وتحسين أعمال المزارعين والشغيلة[3].

إن هذه الواقعات تكشف أن شكلاً من «القطاع العام» في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية ـ الاجتماعية. وهذا هو الوجه الثوري الأساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور. ومن هنا بالذات تنبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقياً وإيديولوجياً، وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل أن تصبح مثالاً خطراً على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة، ودويلاتها بعد ذلك. وحين لم تستطع خنقها شوهت تاريخها وطمست إيجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها وأخطائها التي كانت أخطاء فادحة بالفعل.

4 ـ اهتزاز إيديولوجية الخلافة: إن وقفتنا أمام النماذج الثلاثة السابقة من الثورات والانتفاضات التي واجهتها دولة الخلافة على مدى القرن الثالث الهجري وامتداد آثارها إلى ما بعد هذا القرن، لم تخرج بنا عن دائرة الموضوع الذي نحن بصدده. والواقع أننا تعمدنا هذه الوقفة كي نكشف عن جوهر هذه النماذج الثلاثة، من أجل أن يساعدنا ذلك في إيضاح ما كانت تعانيه دولة الخلافة، في تلك المرحلة، من اهتزاز وتصدع يتعرض لهما النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي نفسه الذي تقوم عليه المؤسسات السياسية والحقوقية والإيديولوجية. وقد انعكس هذا الاهتزاز والتصدع على الأجهزة العسكرية وأنظمتها المالية عجزاً عن أداء دورها في

---

(1) المرجع نفسه، ص 198، نقلاً عن خسرو، سفرنامة، ص 227 ـ 228.
(2) أيضاً، ص 199، نقلاً عن خسرو، الصفحة نفسها.
(3) أيضاً، ص 200.



خدمة أهداف النظام، بل عجزاً عن حماية النظام ـ بالدرجة الأولى ـ من الحركات الاجتماعية والانتفاضات الجماهيرية المسلحة وغير المسلحة. فإن الواقع الذي لحظناه من استفحال الثورات الثلاث المذكورة وغيرها[1]، لم يكن ناشئاً ـ بالأساس ـ عن الضعف المتمكن في جيوش الدولة وأوضاعها المالية بقدر ما كان هذا الضعف نفسه ناشئاً عن علل النظام وضعفه وعجزه. يتحدث المؤرخون كثيراً عن الآثار السلبية لتغلغل نفوذ الأتراك في مختلف مرافق الدولة، وعن نقمة الجماهير الشعبية من تفاقم هذا النفوذ إلى حد التصرف لا بوصول هذا الخليفة أو ذاك إلى سدة الخلافة فقط، بل حد التصرف كذلك بحياة الخلفاء، أي بقتلهم جسدياً[2]. لكن المؤرّخين هؤلاء لم يحاولوا أن ينفذوا إلى ما وراء هذه الظاهرة في الواقع المادي الملموس. إن العلة الكامنة وراء الظاهرة هذه تبدأ، حقيقة، بنشوء ما قد يصح أن نسميه بالإقطاعية «اللامركزية». نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف أقاليم الدولة العباسية، فأتاح لهم ذلك أن يتحولوا في الأقاليم التي يعملون فيها إلى إقطاعيين يحتلون المرتبة الأولى بين ملاكي الأرض، وأن يرشوا مركز السلطة في دار

---

(1) نذكر من أمثلة ذلك: تمرد أبي حرب المبرقع اليماني الذي حدث في خلافة المعتصم بن الرشيد. فقد ظهر أبو حرب هذا في جبال الأردن، معلناً العصيان على الدولة وهو يضع على وجهه برقعاً في النهار يخفي به نفسه، فاستجاب له كثير من فلاحي تلك المنطقة، ولم تستطع الدولة القضاء على حركته إلا في موسم الزرع، أي وقت انشغال الفلاحين أتباعه بحراثة الأرض.. ونذكر أيضاً ثورة الحسن بن زيد العلوي وتكوينه دولة علوية في طبرستان، وقيام الدولة الصفارية في طبرستان (254 ـ 290هـ) وتأسيس أحمد بن طولون دولة مستقلة في مصر (راجع عليان، قرامطة العراق، ص 125، 127).

(2) راجع في هذا الموضوع تاريخ الطبري، ج 7، ص 226، 312، 314، 316 ـ 317، 392، 541 ـ 542، 571 ـ 573. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 235. والمسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 64، 69 ـ 70. وابن الأثير، الكامل، ج 7، ص 63 ـ 64، وج 5، ص 219. وياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 14.. وغيرها من أمهات المصادر.



الخلافة بالوافر من الأموال للإبقاء على مراكزهم وإقطاعاتهم، وهذا كان يقتضيهم أن يثقلوا الفلاحين وجماهير الكادحين في الأقاليم بأثقل الضرائب وأسوأ أشكال الجباية، تغذية لحاجات الترف الأسطوري الذي كان منغمساً فيه سكان قصور الخلافة في المركز. ذلك مما أدخل عوامل الضعف والعجز في علاقات الإنتاج الإقطاعية نفسها من جهة، لأنه أدخل الوهن والعجز عن التطور لدى القوى المنتجة العاملة في الأرض، ولدى الأرض نفسها. ومن جهة ثانية، أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في روابط المؤسسة السياسيّة التي هي «الدولة»، فأصبح القائمون على رأس هذه المؤسسة عاجزين عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين والأنظمة وأوامر الدولة، وعاجزين في الوقت نفسه عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين «الرعايا»..

من هنا حدث ما يسميه بعض الباحثين[1] «فقدان ثقة» الخلفاء العباسيين، منذ عهد المعتصم، بالفرس والعرب، واضطرارهم لاصطناع الأتراك في أجهزة الجيش أولاً، ثم الإدارة من قاعدتها إلى القمة، ثم تحول الأتراك هؤلاء إلى أداة تخريب جديدة، وأداة تنكيل بالخلفاء الذين لا يسلسون لمطامعهم ورغباتهم، ثم تحول - أي الأتراك - إلى إقطاعيين أشد تخريباً لعلاقات الإنتاج الإقطاعية من سابقيهم.

لكن، ليست هي مسألة «ثقة» بهؤلاء القوم وأولئك أو عدم ثقة. وإنما هي مسألة نظام اقتصادي - اجتماعي بلغ مرحلة العجز عن تطوير نفسه أولاً والعجز ثانياً عن حماية مؤسساته من الانهيار ومن نقمة الجماهير المستثمرة والمضطهَدة والبائسة. لذلك أخذ يتخبط بعلله وأمراضه، وأخذ يعمق الهوة بين الحاكمين وجماهير المواطنين، ويعمق اعتمال النقمة في هذه الجماهير بحيث أصبحت تستجيب لكل دعوة للثورة، ولكل تمرّد على الدولة، ولكل حركة تقوم على أي نوع من الفكر يعارض فكر السلطة العليا. ثم أن

---

(1) راجع عبد الفتاح عليان، قرامطة العراق، ص 117.



المسألة ليست أيضاً مسألة فرس وعرب وترك وديلم إلخ.. أي أنها ليست مسألة «قوميات»[1]، رغم أننا لا ننكر أن مشاعر العصبيات لم تكن بعيدة عن حوافز بعض الحركات التي ظهرت في هذا الإقليم أو ذاك بقيادة شخصيات تنتمي، أصلاً، إلى بعض «القوميات» غير العربية في بلاد دولة الخلافة. ولكن هذه الحوافز ـ إذا كانت موجودة بالفعل ـ إنما كانت تنحصر في الشخصيات القائدة، أو الشخص الواحد القائد لهذه الحركة أو تلك. غير أن الملحوظ، تاريخياً، أنه ما من قائد لأية ثورة أو انتفاضة نهضت في وجه الخلافة العباسية، رفع أية شعارات قومية صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه أن قيادات هذه الثورة والانتفاضات كانت مضطرة، لكي تجتذب الجماهير إليها، أن ترفع شعارات أو تعلن برامج، تتصل بمطالب هذه الجماهير الاقتصادية والاجتماعية، إما مباشرة، وإما بواسطة أفكار ذات إطار ديني أو فلسفي لا يحجب المضمون الواقعي لهذه المطالب، كما نلحظ ذلك في الحركات القائمة على فكرة الإمام المنتظر.

هذا واقع تاريخي، وليس افتراضاً نظرياً. وهو يعني بوضوح: **أولاً** ـ أن الجماهير لم تكن قط في عزلة[2] عما تجريه رياح الأحداث داخل مقاصير

---

(1) حين ضاق صدر الخليفة العباسي المعتز بن المتوكل (252 ـ 255هـ/ 866 ـ 868) بأساليب الجند الأتراك في الضغط عليه بمطالبهم، استعان عليهم بالجند المغاربة (أي الجنود العرب في الجيش العباسي) لكن المعتز عجز عن دفع رواتب الجند، فاتفق الأتراك والعرب من الجنود على موقف واحد معاد للخليفة نفسه، ثم اشتركوا معاً في قتل المعتز (أنظر ابن الوردي، تاريخه، ص 332). إذن، لم تمنع العصبية لدى الجنود العرب ضد الأتراك المسيطرين سياسياً من أن يتفقوا مع زملائهم: «الطبقيين»: الجنود الأتراك، في موقف موحد يتصل بمصلحتهم المادية المشتركة، رغم كون الخليفة، القتيل بأيديهم معاً، عربياً..

(2) من الوسائل الكثيرة التي كانت الجماهير تستخدمها، حينذاك، في الكفاح الاجتماعي ما تعبر عنه هذه الواقعة: نصب الأتراك محمداً بن الواثق خليفة بعد مقتل المعتز بن المتوكل، ولقبوه بالمهتدي (255 ـ 256هـ/ 868 ـ 869م) ولكن المهتدي خيب ظنهم. فقد حاول التخفيف من الإسراف وتحسين أجهزة الدولة



الحكم وأهل النظام القائم حينذاك، ولم تكن مستسلمة لمجاري رياح الأحداث هذه دون مقاومة، مهما يكن شكل المقاومة. وثانياً ـ أنَّ هذه الجماهير لم تكن تتحرك للدفاع عن قضية أو إيديولوجية غير القضية أو الإيديولوجية المعبرة عن مصالحها الطبقية بوجه ما. لا نزعم ـ بالطبع ـ أنها كانت ذات وعي طبقي بالمفهوم العلمي لهذا الوعي. ذلك زعم لا يمكن القول به بالنسبة للظروف التاريخية للعصر الوسيط. وإنما الذي نعنيه هنا أن الحافز الطبقي العفوي هو الذي كان لدى هذه الجماهير في ذلك العصر، يحركها من وراء كل حاجز تقليدي أو لاهوتي يمنع عنها حضور الوعي الصحيح للحدود الطبقية التي تميزها في عملية إنتاج الخيرات المادية للمجتمع. لقد تلمَّس المؤرخ البغدادي[1] هذه الحقيقة من بعيد دون أن يصل إليها. ذلك حين حاول أن يعلل الاستجابة السريعة الواسعة النطاق التي استقبل بها فلاحو سواد الكوفة[2] دعوة القرامطة في وقت قصير، فنسب إليهم الجهل بأمور الشريعة الإسلامية، وكون هذا الجهل سبباً عندهم لاتباع مصالحهم الشخصية عند التعارض بينها وبين العمل بأحكام الشريعة. إن هذا التعليل ـ رغم سذاجته من حيث ارتباطه بجهل الشريعة الإسلامية ـ يشتمل على نظرة واقعية تكاد تدرك العامل المادي الحاسم في التحركات الاجتماعية، ولكن البغدادي لم يكن بإمكانه، في ذلك العصر، أن يسمي المصالح الطبقية (الاقتصادية ـ الاجتماعية) باسمها الحقيقي، فدلَّ عليها بتلك الإشارة المعبرة عنها بشكل ساذج، ثم سماها المصالح «الشخصية»!

* * *

= وأوضاع المظلومين، فأثار بذلك نقمة الأتراك الذين نصبوه، وأخذوا يدبرون لإزالته أو إبادته جسدياً كالعادة، فأحس «العامة» ببوادر المؤامرة، واتخذوا موقفاً للدفاع عن الخليفة. لقد أعدوا رقاعاً (منشورات) ألقوها في الطرقات والمساجد مكتوباً عليها: «يا معشر المسلمين ادعوا اللّه لخليفتكم العدل، أن ينصره اللّه على عدوه ويكفيه مؤونة ظالمه، ويتم النعمة عليه وعلى هذه الأمة ببقائه، فإن الأتراك قد أجبروه بأن يخلع نفسه» (الطبري، تاريخ الأمم، ج 7، ص 571 ـ 572).

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 142.

(2) سواد الكوفة: يعني قراها وأريافها.



من هذا العرض التركيبي لأبرز الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، نفيد حقيقة مهمة كنا نحاول بهذا العرض أن نصل إليها في ضوء الواقعات التاريخية. هذه الحقيقة هي أن تلك الظاهرات بجملتها، وبما كانت تثيره في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة، قد جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، وأخذت تحدث أنواعاً من التصدع في أهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية. وذلك يعني أن التصدع كان يتسرب ويمتد إلى إيديولوجية هذا النظام ذاتها، وقد كانت الإيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساس لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي، نظام علاقات الإنتاج القائمة، والذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن إيديولوجيتها الدينية حصناً لهم وسلاحاً لمحاربة الأفكار والحركات والانتفاضات ذات المضمون الاجتماعي الثوري.

5 ـ علم الكلام يستنفد مهمته: كان علم الكلام المعتزلي، كما أوضحنا في المجلد الثاني، نوعاً من الممهدات الفكرية لتصديع إيديولوجية الدولة من بعض جوانبها، حين كانت في أعلى مراحل قوتها ومناعتها. لذلك كان من طبائع الأمور أن لا تظهر الممهدات الفكرية تلك (علم لكلام) خارج الإطار نفسه الذي تتحرك ضمنه إيديولوجية دولة الخلافة، أي الإطار اللاهوتي الإسلامي، إطار الفكر الديني القائم على أصول الإسلام ومبادئه الأولى. ولكن، جاء القرن الثالث الهجري وهو يحمل على كتفيه ذلك التراكم الكمي لتأثيرات العوامل المستجدة باستمرار، أي العوامل التي كانت تعرقل، بل تعطل، تطور علاقات الإنتاج الإقطاعية النامية وتطور القوى المنتجة في إطار هذه العلاقات. وقد رأينا، في ما سبق من هذا الفصل، كيف أخذ هذا التراكم الكمي يتفجر، على مدى القرن الثالث، بأشكال متنوعة من الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية، وكيف كان من آثار كل ذلك أن بدأ النظام الاجتماعي يتعرض للاهتزاز والاختلال والتصدع



في مرتكزاته الأساسية التي تتكوّن منها إيديولوجية الدولة. ونقصد أن نقول هنا إن هذه الإيديولوجية كانت، منذ منتصف القرن الثالث، قد أخذت تنحدر من أعلى مراحل قوتها ومناعتها إلى مرحلة أصبحت فيها عاجزة عن فرض سيطرتها ذاتها، أو فرض إطارها اللاهوتي ـ بالأقل ـ للإحاطة بالأفكار الجديدة، أفكار عصر الثورات والانتفاضات الجماهيرية والحركات الاجتماعية الثورية.

يضاف إلى ذلك كله أن التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية في مرحلة نموها وتطورها، وبين «علوم الأوائل»[1] (العلوم الطبيعية، والفلسفية) كان في القرن الثالث الهجري يتعمق تأثيره في شكل تحولات نوعية تدخل على مجمل النشاط الفكري في المجتمع العربي ـ الإسلامي، كما سنوضح ذلك بتفصيل في فصل لاحق.

هناك، إذن، تصدع في إيديولوجية دولة الخلافة من جهة، وتمثل كياني ـ من جهة ثانية ـ للثقافة العلمية: الطبيعية والفلسفية، كان من تأثيراته أن الفكر العقلاني أخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول أن يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معاً.

في هذا المناخ العام المتفجر، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

(1) «علوم الأوائل»: اصطلاح استعمله العلماء والفلاسفة العرب ومؤرخو الفلسفة العربية في العصر الوسيط، للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة التي ترجمت إلى العربية، ثم أصبحت جزءاً من التراث الفكري العربي ـ الإسلامي. وهذا الاصطلاح يشمل علوم اليونان القديمة بالدرجة الأولى، وعلوم الفرس والهنود وسائر المصادر القديمة للثقافة العربية في العصور العباسية. إننا نفضل هذا الاصطلاح القديم على الاصطلاح المعاصر الذي يسمي هذه العلوم بـ «العلوم الدخيلة» بالنسبة للثقافة العربية القروسطية لأن كلمة «علوم الأوائل» تتضمن نظرة علمية لتسلسل الحضارة بالتعاقب الزمني فقط، دون حصرها في شعب معين أو إقليم جغرافي معين، من حيث هي شركة بين جميع الشعوب والأقوام والأقاليم. في حين أن اصطلاح «العلوم الدخيلة» يتضمن نظرة معاكسة وغير علمية لمفهوم الحضارة. فليس هناك علوم «دخيلة» بالقياس لأي شعب من شعوب الأرض.



والثقافية التي ألقينا عليها تلك الأضواء كلها ـ نقول: في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن للفكر الفلسفي، بعد أن ظل ينمو ويترعرع في حضانة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (131هـ/ 748م)، أن يبقى قيد تلك الحضانة حتى في ظروف تصدع الإيديولوجية الرسمية وعجزها عن فرض سيطرتها، أو سيطرة إطارها اللاهوتي، على مجمل الحركة الناشطة لثقافة المجتمع، وفي ظروف تبلور الفكر العقلاني باتجاه تخطي المعارف الغيبية.

نعتقد أن هذه الظروف التاريخية التي عرضناها، كانت هي المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة، أي لانتزاعها من ذلك الإطار اللاهوتي المعتزلي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال نحو قرن وثلث قرن تقريباً، برعاية مستمدة من طبيعة القوانين العامة للتطور، بالاتساق مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي ـ الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين).

ثانياً ـ استقلال نسبي

قبل أن نحدد: هل كان استقلال الفلسفة عن علم الكلام، في القرن الثالث الهجري، كاملاً أم نسبياً، علينا أن نحدد مفهوم هذا الاستقلال. فإنه بذلك يتيسر لنا قياس مدى استقلالية الفلسفة.

ليس مفهوم هذا الاستقلال أن تكون القضايا أو الموضوعات التي تعالجها الفلسفة غير القضايا أو الموضوعات التي يعالجها علم الكلام، ما دام كلا العلمين في عصر واحد وفي مجتمع واحد وفي ظروف علاقات اجتماعية واحدة. ولو أننا قلنا ـ في هذه الحال ـ بضرورة هذه المغايرة لحكمنا على كل من الفلسفة وعلم الكلام حكماً مثالياً، بمعنى أن ذلك يؤدي بنا إلى أن تكون موضوعات هذا العلم وذاك، خارج المجتمع. وهنا علينا أن نتذكر كلمات ماركس الرائعة التي صدرنا بها هذا القسم من كتابنا: («لا يخرج الفلاسفة من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم إلخ..»). إن الفارق بين علم الكلام المعتزلي وبين



الفلسفة التي انفصلت عنه واستقلت بنفسها، ليس هو بالفارق القاطع الذي يقيم بينهما حدوداً على شاكلة الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية مثلاً، فإن علم الكلام، كما بناه المعتزلة، لم يكن شيئاً آخر غير الفلسفة اتخذت من العقائد الإسلامية شكلها المعين، لأنه كان الشكل الأكثر ملاءمة للظروف الاجتماعية التي كانت تتفاعل مع هذه العقائد وتطرح قضايا المجتمع يومئذ على أساسها. وإذا كان القرن الثالث الهجري قد هيأ للفلسفة أن تستقل عن علم الكلام، فإن كل ما كان يعنيه ذلك هو أنه قد برزت في هذا القرن ظاهرات جديدة أزالت تلك الضرورات التي قضت، من قبل، على الفلسفة أن تتخذ من العقائد الإسلامية شكلاً تظهر به في مجال التعبير الفكري النظري عن مرحلة معينة من تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي الجديد. غير أن قضايا هذا المجتمع الأساسية بقيت هي نفسها القضايا الأساسية عند بروز الظاهرات الجديدة المشار إليها، ما دام الإطار العام للعلاقات الاجتماعية لا يزال هو نفسه. أما التحولات التي كانت تحدث في القرن الثالث فإنما كانت تحدث ضمن هذا الإطار ذاته. لذلك كله لم يكن مطلوباً من الفلسفة، عند استقلالها عن علم الكلام، أن تعالج قضايا أو موضوعات غير القضايا أو الموضوعات التي كانت تطرحها ظروف العلاقات الاجتماعية السائدة يومئذ أمام الفكر النظري الفلسفي. ولو أننا طلبنا منها ذلك لجعلنا قضايا الفلسفة وموضوعاتها خارج هذه الظروف وهذا المجتمع.

المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة، في تلك المرحلة التاريخية، هو أنها ـ أي الفلسفة ـ أصبحت، في معالجاتها لتلك القضايا نفسها المطروحة أمامها، تنطلق من منطقها الخاص لا من منطق المسلمات الدينية، سالكة في البحث والمعالجة منهجاً تستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، نظراً مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، معتمداً المقولات التي يستنبطها العقل من ديالكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي. أو يمكن القول ـ بتعبير آخر ـ إن معنى استقلالية الفلسفة عن علم الكلام، في تلك المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، هو انتقالها (أي



الفلسفة) من الموقع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفة ـ مثلاً ـ حلاً عقلياً لاهوتياً، مزدوجاً، إلى موقع تملك فيه الحق بأن تحل فيه مثل هذه المشكلة حلاً فلسفياً محضاً منفصلاً عن سيطرة النظرة اللاهوتية التي كانت من مستلزمات علم الكلام.

ذلك ما يعنيه استقلال الفلسفة حينذاك.. لكن، هل أمكن الفلسفة أن تحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى، آنئذ؟

الواقع التاريخي يجيبنا: لا. فقد كان من طبائع الأمور أن لا تستطيع الفلسفة التخلص من علاقاتها البنيوية مع علم الكلام تخلصاً كاملاً. لذا بقي استقلالها عنه نسبياً إلى وقت ربما يصح القول إنه امتد حتى بداية مرحلة الفلسفة السينوية[1]. ذلك أن النزعة اللاهوتية ظلت توجه ـ من موقع خفي ـ بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الأول من استقلال الفلسفة، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلاً، أو الاستنتاج المتعلق بموضوع خلق العالم من العدم، أو غيرهما مما سنرى في الفصول اللاحقة. فلم يكن من المعقول ـ بالطبع ـ وليس معقولاً إطلاقاً، أن تختفي هذه النزعة فجأة، أو بوقت قصير، ولا أن يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مرحلتين إلى زمن ما. هذا من جهة أولى. ثم أنه ـ من جهة ثانية ـ لم تكن قد نشأت في الثقافة العربية، يومئذ تقاليد فلسفية سابقة خارج اللاهوتية الإسلامية (علم الكلام). لذا كان لا بد من مرور مرحلة غير قصيرة كيما تنشأ هذه التقاليد وتتوطد، بعد استقلال الفكر الفلسفي، وكيما تتحول هذه التقاليد إلى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملاً، أي بعيداً عن فلك السيطرة اللاهوتية.

---

(1) نسبة إلى ابن سينا.



حصيلة الفصل الأول

ـ 1 ـ

عند منتصف القرن الثالث الهجري كان قد انقضى أكثر من قرن على قيام الفكر المعتزلي بدوره التاريخي الكبير، وهو حضانته للفكر الفلسفي عند العرب بعد ظهور الإسلام. ولكن خلال النصف الأول لهذا القرن (الثالث) ظهر أن الفكر الفلسفي يوشك أن يتجاوز هذا الدور، لكي يتخذ لنفسه مساراً مستقلاً عن علم الكلام المعتزلي، وذلك لاشتداد الصراع الإيديولوجي، أكثر فأكثر، في ظل الدولة العباسية.

لقد أصبح علم الكلام في هذه المرحلة التاريخية عائقاً ومعرقلاً لنمو الفكر الفلسفي وتطوره، لأن علم الكلام ـ بمضمونه الأساسي ـ فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية، في حين أن الفلسفة الخالصة تقوم على وحدانية الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي في مسائل الوجود، دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة. هذا من جهة. أما من الجهة الأخرى فإن ظروف تطور الصراع الاجتماعي والإيديولوجي في مجتمع الدولة العباسية خلال القرن الثالث الهجري، كانت تتطلب شكلاً أعلى من شكل علم الكلام للتعبير عن الدور النظري والصراع الإيديولوجي في ذلك المجتمع.

ـ 2 ـ

شهد القرن الثالث الهجري انتفاضات جماهيرية وثورات في معظم أقاليم الدولة العباسية، وتكشف الدراسة التاريخية لهذه الانتفاضات والثورات أن



الصراع الاجتماعي كان هو الدافع الغالب لها. هناك ثلاثة نماذج بارزة تاريخياً واجتماعياً وإيديولوجياً: ثورة الزنج، وثورة القرامطة، والثورة البابكية الخرمية[1]. ولم تكن المصادفة وحدها التي جمعت هذه الثورات الثلاث الكبرى على صعيد القرن الثالث الهجري متقاربة غير متباعدة زمنياً، بل الذي جمعها هكذا نوعية الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي ـ الإسلامي في ظل الدولة العباسية. وهذه الظروف لم تكن سوى امتداد كمي وكيفي للتأثيرات والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي الذي رسخت على أساسه دولة الخلافة الإسلامية، نعني به النظام المتميز باقتصاده الزراعي ـ التجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقاته الإنتاجية: أي سمة الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعي المتمثلين سياسياً بسلطة دولة الخلافة، وبالشكل الثيوقراطي[*] للحكم المطلق باسم الإسلام.

بدأت العلاقات الإقطاعية في دولة الإسلام، ومن معاوية الأول، بتجديد حيوية القوى المنتجة، بعد أن كانت الإقطاعية الرومانية والساسانية قد استهلكت هذه القوى واستنفدت طاقاتها. لكن دخول الفئة الحاكمة العربية طرفاً مباشراً في عملية الإنتاج الزراعي وعلاقات الاستثمار الإقطاعي، بوصف كونها الفئة المالكة للقسم الأعظم من الأرض المنتجة، أوجد ظروفاً جديدة كان لها، على امتداد الزمن، آثار سلبية على القوى المنتجة ذاتها وعلى سائر الفئات الاجتماعية الكادحة في مختلف الأقاليم ومن مختلف الأقوام. فقد أصبحت الدولة ترهق ناس الأرض بتشديد العمل وزيادة الضرائب وقسوة الجباية. ثم حدث أن نشأ لدى كبار التجار ميل إلى توظيف قسم من أرباحهم التجارية في استثمار الأرض، فأقبلوا يشترونها من الفلاحين الصغار، ووجد هؤلاء بذلك فرصة للتخلص من جور العمل

---

(1) ذكرنا تفاصيل التواريخ لهذه الثورات خلال الفصل مع ذكر المصادر.

(*) الثيوقراطية تعبير يوناني يعني نظام الحكم الذي يستند إلى الاعتبارات الدينية الذي يعتبر شرعية الحاكم مستمدة من (حق إلّهي). (الناشر).



والضرائب والجباية، فأخذوا يهجرون الأرض إلى المدن بحثاً عن وسائل أخرى للعيش.

وذلك يعني أن العوامل التي كانت، في البدء، مصدر انتعاش علاقات الإنتاج الإقطاعية أصبحت مصدر إضعافها وتخلفها. هذا من جهة. ونرى، من جهة ثانية، نشوء تناقض آخر في المجتمع داخل فئات القوى الاقتصادية المسيطرة على هذا المجتمع. ذلك بأن فئة كبار التجار، بالرغم من موقعها الفعّال في البنية الاقتصادية، كانت الأريستوقراطية الإقطاعية الحاكمة تعدها من طبقة «العامة» من حيث المكانة الاجتماعية في مجتمع دولة الخلافة.

بالرغم من أن هذه السمات تمثل مجتمع دولة الخلافة الإسلامية، بوجه عام، في القرن الثاني الهجري، يجب أن نرى الخصائص المحلية التي كان يتميز بها كل إقليم من أقاليم الدولة حينذاك. وفي ضوء هذه الخصائص المتنوعة نلحظ إلى جانب العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية المشتركة للثورات والانتفاضات، اختلافات نسبية بين ثورة وأخرى، أو بين انتفاضة وانتفاضة، تبعاً لاختلاف تلك الخصائص المحلية.

1 ـ ثورة البابكيين: كانت هذه ثورة اجتماعية لها أساسها الطبقي، بالرغم مما نسب إليها المؤرخون من صفات مذهبية أو «قومية».. فقد شاركت فيها جماهير فلاحية من منطقة أذربيجان (817 ـ 838م) بينهم العرب والفرس والأكراد والأرمن والروم وغيرهم من قبائل القفقاس. وكان لهذه الثورة برنامج اقتصادي ـ اجتماعي يعكس أساسها الطبقي. وفي صلب هذا البرنامج: «نزع الأراضي الواسعة من أربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة، وتوزيعها على المزارعين المحتاجين». ولم نجد في المؤلفات المختصة أية دلالة على أنه كان لهذه الثورة برنامج ديني أو «قومي»..

2 ـ ثورة الزنج: حدثت في ضواحي البصرة (869 ـ 883). والأساس الطبقي هنا أكثر وضوحاً. فالمواجهة هنا حدثت مباشرة بين قوى الأرض ومستثمريها. أما القوى الثائرة هنا فهي من زنج شرق إفريقيا أصلاً جاء بهم إلى ريف البصرة مالكو الأرض الجدد بعد أن هجرها مالكوها الفلاحون



الأصليون تخلصاً من ضرائب الدولة وجباتها ومن اضطهاد الإقطاعيين. لقد كان على هؤلاء الزنوج المجلوبين للعمل في الأرض أن يشتغلوا فيها تحت وطأة أقسى ظروف العمل وأسوأ ظروف المعيشة، حتى أصبح يفتك بهم المرض من سوء التغذية وإرهاق العمل وانعدام الشروط الصحية الضرورية، فدفعهم الحقد الطبقي غير الواعي إلى الثورة دفعاً عفوياً، ثم وجدوا في شخصية «علي بن محمد» قائداً بارعاً في القيادة والتنظيم والتعبئة. لقد هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة، إذ استمرت خمسة عشر عاماً واجتاحت الكثير من المدن والقرى والأراضي العامرة في العراق، وهزمت عدة جيوش لدولة الخلافة، وعطلت فعاليات اقتصادية: زراعية وتجارية ضخمة، وكلفت خزينة الدولة أموالاً طائلة. وهذه هي ثالثة ثورات الزنج في البصرة وكبراها وأخطرها. لم يكن لهذه الثورة برنامج يحدد أهدافها، لأن قيادتها لم تكن تعبر عن إيديولوجية قواها الجماهيرية الأساسية، ولأن هذه القوى الأساسية نفسها كانت متخلفة فكرياً، فلم تكن تستطيع صياغة إيديولوجيتها أو أهداف ثورتها.

3 ـ **ثورة القرامطة**: بدأت بذور هذه الثورة تنمو في سواد الكوفة منذ عام 264هـ/ 877م. تختلف هذه الثورة عن الثورتين السابقتين بكونها حركة ثورية ذات وجه إيديولوجي، وضعت لنفسها خطة وبرنامجاً يتصلان بنظريتها وإيديولوجيتها التي كانت معارضة لإيديولوجية الدولة ومن تمثلهم الدولة من الإقطاعيين ورجال الدين المحافظين. تؤكد المصادر التاريخية أن دعوة القرامطة ظهرت بين جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وشغيلة الزراعة من سكان الريف والحرفيين وسائر الكادحين والمعدمين من سكان المدن في المنطقة الواسعة ما بين البصرة والكوفة من العراق، وفي منطقة البحرين وبعض مناطق بلاد الشام وبعض نواحي اليمن جنوب شبه الجزيرة العربية. وكان لهذه الثورة تنظيم سري دقيق وتنظيم مالي صارم ساعدا على توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وشغيلة الزراعة وصغار الحرفيين في العراق. لم تبد دولة الخلافة كبير اهتمام بهذه الحركة إلا منذ 287هـ/ 900م، أي في خلافة المعتضد العباسي، إذ أخذت تشتد في مطاردة



القرامطة، لأنها أخذت تحس الخطر الاجتماعي والإيديولوجي من حركتهم هذه على الدولة نفسها، بسبب من التفاف جماهير شغيلة الأرض حولها في منطقة من أخصب المناطق الزراعية الداخلة في سيطرة دولة الخلافة. ولكن جيوش الدولة لم تستطع القضاء على الحركة، بل كانت الحركة تمتد إلى مناطق جديدة كلما أمعنت هذه الجيوش بمطاردتها، إلى أن وصلت البحرين بقيادة أبي سعيد الجنابي الذي كان بالأصل عاملاً بسيطاً يشتغل بترقيع أكياس الطحين لقاء أجر قليل جداً، وقد نشر بين سكان تلك المنطقة، في شرق بلاد العرب على الخليج، فكرة المؤاخاة بين الناس على اختلاف أديانهم وأجناسهم وقومياتهم، وأثار فيهم أحلام السعادة في الحياة على الأرض دون انتظار السعادة الأخروية التي تبشر بها الأديان. لقد استمرت ثورة القرامطة في مواجهة جيوش الخلافة حتى تركزت قواها في البحرين، وتمكنت من سلخ هذه المنطقة عن سلطة الدولة، وأقامت فيها جمهورية قرمطية خلال عشرينات القرن الرابع الهجري كانت أول جمهورية عربية في تاريخ العرب كله: جمهورية لها نظامها السياسي ونظريتها وإيديولوجيتها القائمتان على فلسفة تتمثل بفكرة «تأليه» العقل، أو «عقلنة» اللّه. يقول القرامطة بـ «العقل الأعلى» الذي هو اللّه، أو الحكمة العليا، وقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كلياً. أما نظامها السياسي فقد اختلف اختلافاً جوهرياً عن الأنظمة السياسية الأخرى الأوليغارشية (Oligarchies) السائدة في العصر الوسيط، إذ كان للجمهورية القرمطية في البحرين شكل من القيادة الجماعية: حكومة يرئسها أشخاص يؤلفون ما سموه مجلس «العقدانية» الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية أعضاءه من أسرة سليمان أبي طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثق بهم المواطنون من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة. وهناك ستة آخرون ينتخبون وكلاء لأعضاء مجلس «العقدانية». وهذا المجلس يصدر مقرراته بالإجماع. ومن مقرراته المعروفة: إلغاء ضرائب الأرض والرسوم التي كانت ترهق شغيلة الأرض، وتشريع نظام ضرائبي لا يرهق المواطنين.



ـ 3 ـ

النماذج الثلاثة السابقة من الثورات الاجتماعية، تكشف عما كانت دولة الخلافة تعانيه، أثناء القرن الثالث الهجري، من اهتزاز وتصدع يتعرض له نظامها الاقتصادي ـ الاجتماعي نفسه الذي تقوم عليه مؤسساتها السياسية والحقوقية والإيديولوجية، وانعكس ذلك في عجز أجهزتها العسكرية وأنظمتها المالية عن أداء دورها في خدمة أهداف هذا النظام، أو في حمايته من الأخطار المحدقة به. إن العلة الأساسية في عجز هذا النظام تكمن في ما يصح تسميته بـ «الإقطاعية اللامركزية»، نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف أقاليم الدولة العباسية، والتي مكنتهم أن يتحولوا من موظفين تابعين لسلطة الدولة إلى إقطاعيين كبار يحتلون المرتبة الأولى بين فئة ملاكي الأرض ومستثمريها، ويرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالأموال الوافرة للمحافظة على امتيازاتهم، وأن يجمعوا هذه الأموال من الضرائب الاعتباطية الثقيلة التي يفرضونها على الفلاحين الضعفاء وجماهير الكادحين.

هذه «الإقطاعية اللامركزية» أدخلت عوامل الضعف والعجز في علاقات الإنتاج الإقطاعية نفسها، إذ أصبحت عائقاً دون تطور القوى المنتجة: الطبيعية والبشرية معاً، وفي الوقت نفسه أوجدت عوامل الانحلال والتفكك في أوصال المؤسسة السياسية (الدولة). وهذا كله جعل الدولة عاجزة عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين أولاً، وعاجزة ثانياً عن تقديم أبسط الخدمات الاجتماعية، بأبسط مفهوماتها في ذلك العصر، إلى جماهير المواطنين «الرعايا». من هذا الواقع انطلقت الثورات والانتفاضات الكثيرة في القرن الثالث الهجري. لذلك نرى أن هذه الثورات والانتفاضات كانت، بمضمونها الغالب، اجتماعية طبقية. أما الدوافع «القومية» عند الشعوب غير العربية الخاضعة يومئذ لدولة الخلافة، فيبدو لنا أنها ـ إذا وجدت ـ كانت تنحصر في نطاق الأشخاص القياديين للحركات الثورية ولكن من الملحوظ، تاريخياً، أنه ما من قائد لأية انتفاضة أو ثورة ظهرت ضد الخلافة العباسية،



رفع أية شعارات «قومية» صريحة في المناطق غير العربية، بل الذي نعرفه أن القيادات كانت مضطرة أن ترفع شعارات ترتبط بمطالب اقتصادية ـ اجتماعية تعكس حاجة الجماهير وأهدافها الحقيقية، سواء كانت الشعارات مباشرة، أم بوساطة أفكار ذات إطار ديني أو فلسفي لم يستطع أن يحجب الانعكاس الواقعي لتلك المطالب.

إن الظاهرات التي عرضناها في ما سبق تنتهي بنا إلى رؤية الحقيقة الكامنة وراءها، وهي أن هذه الظاهرات كلها جعلت أسس النظام الاجتماعي حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، ثم أخذت تحدث أنواعاً من التصدع في أهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية. ذلك يعني أن التصدع كان يتسرب وقتئذ إلى إيديولوجية هذا النظام ذاتها. وقد كانت الإيديولوجية الدينية هي السند الحقوقي الأساسي لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية، أي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي، نظام علاقات الإنتاج السائد المعينة، وسيطرة الذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن إيديولوجيتها الدينية سلاحاً لمحاربة الأفكار التحررية من أي نوع كانت.

ـ 4 ـ

كان علم الكلام المعتزلي، عند نشأته، هو القناة الفكرية الأولى لتسرب عوامل التصدع في إيديولوجية الدولة من بعض جوانبها، حين كانت في أعلى مراحل قوتها ومناعتها، بالرغم من أن علم الكلام المعتزلي ظهر في الإطار نفسه الذي تتحرك ضمنه إيديولوجية الدولة، أي ضمن الإطار اللاهوتي الصرف. ولكن في القرن الثالث الهجري اختلف الأمر. فإن الظاهرات التي تحدثنا عنها قد أنزلت هذه الإيديولوجية من أعالي قوتها ومناعتها إلى حيث أصبحت عاجزة عن فرض سيطرتها أو فرض إطارها اللاهوتي بالأقل ـ. يضاف إلى ذلك تعمق أثر التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية في مرحلة نموها وتطورها وبين علوم الأقدمين من اليونان وفارس والهند، وخصوصاً الفلسفة اليونانية. في هذا المناخ الاقتصادي ـ



الاجتماعي ـ الثقافي، أصبح علم الكلام المعتزلي غير ملائم لطبيعة المرحلة. فقد استنفد مهمته، ولم يبق من سبب يدعو لاستمرار الفكر الفلسفي رهن حضانة المباحث الكلامية المعتزلية ذات الطابع اللاهوتي العام المتميز به.

نعتقد أن الظروف التاريخية التي حللناها في هذا الفصل، كانت تشكل المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة، أي لانتزاعها من ذلك الإطار اللاهوتي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال أكثر من قرن برعاية القوانين العامة للتطور واتساق هذه القوانين مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي ـ الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع).

ـ 5 ـ

استقلال الفلسفة عن علم الكلام، ليس يعني أن تستقل عنه بالقضايا والموضوعات التي تعالجها، أي أن تعالج قضايا وموضوعات غير التي يعالجها علم الكلام في ذلك الحين.. ليس هذا هو مفهوم استقلال الفلسفة الذي نقصد. فإنه ما دام كلا العلمين في عصر واحد ومجتمع واحد وفي ظروف وعلاقات اجتماعية واحدة، لا يمكن إلا أن يعالج كلاهما القضايا والموضوعات نفسها التي تطرحها مشكلات مجتمعهما وعصرهما.. فما معنى استقلال الفلسفة إذن؟

لم يكن من فارق حاسم ولا من حدود حاسمة بين علم الكلام المعتزلي والفلسفة التي استقلت عنه في القرن الثالث الهجري. فإن علم الكلام هذا لم يكن شيئاً غير الفلسفة اتخذت من العقائد الإسلامية إطارها وشكلها. لكن، في القرن الثالث برزت ظاهرات جديدة أزالت الضرورات التاريخية التي كانت تقضي على الفكر الفلسفي أن يدور في فلك الفكر اللاهوتي. غير أن قضايا المجتمع العربي الأساسية بقيت قضاياه الأساسية في ظل الظاهرات الجديدة، لأن الإطار العام للعلاقات الاجتماعية بقي دون تغيرات أساسية.

المفهوم الحقيقي لاستقلال الفلسفة في تلك المرحلة، هو إذن كون



الفلسفة أخذت تنطلق في معالجتها لقضايا العصر والمجتمع من منطقها الخاص ومنهجها الخاص متحررة من ضرورة الارتهان لمسلمات الفكر اللاهوتي، ومعتمدة مقولاتها المستقلة المستندة إلى مبادىء عقلية صرفاً.

لكن، هل حققت الفلسفة استقلالها بهذا المعنى، فعلاً، في تلك المرحلة من تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي؟

نقول: لا.. فإنه لم يكن واقعياً أن تستقل الفلسفة استقلالاً كاملاً منذ الخطوة الأولى، ولم يكن واقعياً أن تتخلص بقفزة واحدة من علاقاتها المتشابكة مع علم الكلام. فقد ظلت النزعة اللاهوتية تلازم بعض نظراتها واستنتاجاتها وبعض منطلقاتها إلى حين، كما سنرى في الفصل التالي.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني

التصوف

أ ـ التصوف السلوكي (الزهد):
موقف سياسي

1 ـ في المنهج

أول ما ندخل عتبة هذا البحث تواجهنا مجموعة من الآراء والافتراضات المثالية تحتشد بها مؤلفات الكثيرين من الباحثين في التصوف الإسلامي والمؤرخين له، وتدور كلها على محورين رئيسين: **أولهما**، تفسير ظاهرة التصوف بحد ذاتها، أي من حيث هي «ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين» كما يصفونها![1].. **وثانيهما**، تحديد المصدر الذي منه استقى التصوف الإسلامي أصوله ونظرياته. ولكن، من الملحوظ بصورة جلية أن المحورين كليهما ينبعان من منبع واحد، أو يرجعان إلى منطلق واحد، هو النظرة الأحادية الجانب التي ينظرها أولئك الباحثون والمؤرخون إلى ظاهرة التصوف ومقدماته الزهدية. ذلك أن مختلف الآراء والافتراضات الصادرة

---

(1) سنناقش هذا الوصف لظاهرة التصوف بعد قليل.



عنهم، في هذا الموضوع، إنما تقوم على أساس كون هذه الظاهرة تعبيراً عن عملية ذاتية باطنية محضاً، وكون ارتباطها الوحيد خارج الذات ينحصر في الدين، سواء كان ديناً واحداً بعينه، أم عدة مصادر دينية أو فلسفية ذات صبغة دينية (روحانية)، كالأفلاطونية المحدثة.

إذا نحن ألقينا نظرة على معركة الآراء والافتراضات الدائرة حول منشأ التصوف الإسلامي بخصوصه، وحول مصدره الأساس، أو مصادره الأصلية، وجدنا هذه النظرة المثالية، الأحادية الجانب، تسود المعركة بكاملها. ففي حين يرجع بعضهم أصل هذا التصوف، بمختلف أشكاله وأطواره ومراحله، إلى المؤثرات الخارجية: المسيحية، أو الزرداشتية، أو الهندية، أو الغنوصية القديمة، أو الأفلاطونية المحدثة، أو إلى هذه جميعاً في وقت معاً[1]، يرجعه بعضهم الآخر إلى «الوحي الإسلامي» نفسه، ويعده «الجانب الجوهري» من هذا «الوحي»، ويصفه بأنه «قلبه» ـ أي قلب الوحي الإسلامي ـ «وبعده الداخلي الباطني»[2]، أو هو ـ أي التصوف ـ «حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية»[3].

ومن جهة أخرى، نجد علماء النفس البرجوازيين «يرون أن المتصوفة صنف من المرضى النفسيين»[4]، ولا شيء غير ذلك عندهم بعد، ونجد ـ إضافة إليهم ـ أصحاب المذاهب التجريبية والعقلية «ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي وأحكامه»[5]. كل أولئك وهؤلاء وأمثالهم، على اختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية، يلتقون في

---

(1) راجع، مثلاً، آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (الطبعة العربية الثالثة، القاهرة 1957، ترجمة أبو ريدة، ج 2، ص 14). راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (الترجمة العربية، أبو ريدة، ط 3، القاهرة 1954، ص 98)، وراجع سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت 1970، ص 197.

(2) سيد حسين نصر، المرجع السابق الأخير، ص 113.

(3) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت 1970، ص 223.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(5) أيضاً، ص 224.



موضوع التصوف عند نقطة مشتركة، هي رؤية الموضوع من جانب واحد، دون رؤية جوانبه الأخرى، ولا سيما الجانب الأساس الذي يربط ظاهرة التصوف، السلوكية والنظرية، بواقع العلاقات الاجتماعية المعينة في ظرفها التاريخي المعين.

إن هناك خطأ مشتركاً يقع فيه كل من القائلين بأن مصدر التصوف الإسلامي هو الإسلام نفسه كدين إلّهي، والقائلين بأن مصدره المؤثرات الدينية والمذهبية الخارجية. هذا الخطأ هو إغفال كلا الفريقين للظروف التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي كانت ظاهرة التصوف أحد انعكاساتها الفكرية.

لقد أغفلوا هذا الجانب الأساس من المسألة بحيث نفهم أنه ليس هناك ما يرتبط به المتصوفون سوى الدين الذي يعتنقونه أو المؤثرات «الروحانية» الخارجية التي يمكن أن تصل إليهم بطريق ما. ولذلك نحن نختلف هنا، لا مع هذين الفريقين وحسب، بل كذلك مع التجريبيين والعقليين في إنكارهم هذه الظاهرة استناداً ـ كما تقدم ـ إلى الزعم بأنها «لا تخضع لمعايير المنطق العقلي». فإن هؤلاء أيضاً ـ أي التجريبيين والعقليين ـ يتصورون «معايير المنطق العقلي» بطريقة تعزلها عزلاً مطلقاً عن أساسها الواقعي الحي. بمعنى أنهم يتصورون قوانين الوعي والفكر بمعزل عن القوانين الموضوعية العامة لحركة المجتمع وصيرورتها وعلاقة الوعي البشري بها، أي بالنشاط الاجتماعي العملي للإنسان.

أما ما أثبته «مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الأديان» من «أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين...»[1]، فإننا نأخذ بالشطر الأول منه فقط، أي أننا نوافق على كون التصوف ظاهرة عالمية. فهو كذلك بالفعل تاريخياً. ولكن، «عالمية» الظاهرة هنا ليست نتيجة لارتباطها «بكل دين». وإذا كانت «أبحاث التصوف المقارن قد أثبتت وجود تشابه بين أنماط التصوف المعروفة، وهي: التصوف الهندي، والتصوف المسيحي، والتصوف

(1) أيضاً، ص 223.



الإسلامي»[1]، فإن هذا ليس دليلاً على حتمية الارتباط والتلازم بين التصوف والدين، ولا على وجود علاقة سببية بينهما، لأن تشابه أنماط التصوف هذه أو غيرها، إنما هو تشابه تاريخي ليس غير، بمعنى أن التشابه بين الأنماط التاريخية، أي أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات، هو الذي أحدث ذلك التشابه الملحوظ ـ نسبياً لا مطلقاً ـ بين تلك الأنماط المذكورة من التصوف، لأن ظاهرات التصوف ليست هي، في الأساس، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة.

نحن، إذن، لا ننكر ظاهرة التصوف، كما ينكرها التجريبيون والعقليون، بل هي ـ في نظرتنا المادية التاريخية ـ واقع تاريخي لا يمكن إنكاره. بل نحن نعترف بالوجود الواقعي لمختلف أشكال هذه الظاهرة، وبأنه وجدت لها أنماط عدة متشابهة بالفعل ـ ولا نقول متماثلة ـ ولا تزال حتى عصرنا توجد أنماط مشابهة لها ـ نوعاً ـ في بعض المذاهب والتيارات الفكرية والأدبية والفنية والسلوكية[2] البرجوازية المعاصرة، التي تعكس ـ بصورة صارخة ـ أخفى أعراض الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والإيديولوجية التي تعانيها برجوازية هذا العصر. وإنما ننكر التفسير المثالي الميتافيزيقي لظاهرة التصوف. فنحن نفسرها ـ وفقاً لمنهجنا ـ على أساس العلاقة الدينامية بين ذات الإنسان الفرد ومجتمعه، أو بين وعي الإنسان ونشاطه العملي الاجتماعي، وعلى أساس التأثير المتبادل، دياليكتيكياً، بين أشكال العلاقات الاجتماعية السائدة وأشكال الوعي البشري، أو بين قوانين العالم المادي وقوانين الفكر في عملية النشاط الروحي للإنسان..

---

(1) أيضاً، ص 224.

(2) يمكن القول إن في المذهب الوجودي المعاصر عنصراً تصوفياً من حيث النظر «الباطني» إلى الذات، و«فردية» الإنسان ومن حيث مفهوم «التحقيق الوجودي» للذات ومفهوم «الحرية». يضاف إلى ذلك ما هو ملحوظ من انتشار روح تصوفية في بعض تيارات الأدب والفن الغربيين في السنوات الأخيرة، ولدى بعض أعلام الشعر العربي الحديث. ويمكن القول أيضاً إن ظاهرة «الهيبية» (Hippie) وظاهرة «البتلز» (Betels) أشبه بظاهرة «الدروشة» الصوفية في مرحلة انحطاط «التصوف الإسلامي» وانحلاله.



حاصل ذلك كله أن التصوف، بمختلف ظاهراته، إنما هو ـ في الأساس ـ نتاج الواقع الاجتماعي، وليس ظاهرة نفسية منعزلة، بالمعنى المثالي والميتافيزيقي للظاهرات النفسية والروحية، كما يفهمها علم النفس البرجوازي. وقد رأينا هذه الحقيقة تفرض نفسها حتى على الباحثين الذين ينطلقون في تفسير نشأة الزهد والتصوف عند العرب الإسلاميين من منطلقات مثالية وغيبية. كما نلحظ ـ مثلاً ـ عند الباحث الإنكليزي نيكلسون[1] حين يعترف بأنه وجدت في «القرن الأول في الإسلام (..) العوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، كالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي في المسائل الأخلاقية وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين».

هذا النوع من الاعتراف بتلك الحقيقة نجد له أمثالاً مستفيضة في البحوث الحديثة «للتصوف الإسلامي». ولكن الملحوظ أن كثيراً من الباحثين يقعون في تناقض مباشر وهم يعالجون هذه المسألة. فهم ينسبون نشأة ظاهرات التصوّف إلى عوامل دينية مرتبطة بالإسلام بحد ذاته، كتعليم إلّهي، أو إلى عوامل خارجية صرفاً، ما داموا في نطاق التحليل النظري المجرد، فإذا انتقلوا بالبحث إلى نطاق الوصف التاريخي لهذه الظاهرات تراءت لهم العلاقة الجوهرية بين نشأتها ومسار حركتها وبين الواقع الاجتماعي العربي ـ الإسلامي وظروف صيرورته. غير أنه بدلاً من أن تحملهم هذه الرؤية على إعادة النظر في أحكامهم التحليلية النظرية، نجدهم يعزلون التجربة عن النظرية، والوصف عن التحليل[2].

* * *

---

(1) رينولد ألين نيكلسون Nicholson، في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، ط. القاهرة 1947، ص 47.

(2) نجد مثالاً لهذا التناقض عند غولدتسيهر، مثلاً، حين هو يبحث عن مصدر الزهد لدى المسلمين في ما يسميه «المثل الأعلى للحياة عند الهنود» (العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 159). ذلك في حين هو يرى من جانب آخر (المصدر نفسه،



نقف، هنا، قليلاً لنحذر أنفسنا من الوقوع في الخطأ ذاته الذي نسبناه إلى الآخرين، وهو خطأ النظرة الأحادية الجانب. ينبغي لنا، إذن، أن لا ننزلق إلى هذا النوع من النظر غير العلمي إذا لم نضع أمامنا، في هذا البحث، حقيقة ثانية، بالإضافة إلى حقيقة الارتباط ـ أساساً ـ بين ظاهرات التصوف وواقع العلاقات الاجتماعية في حركتها التاريخية. نعني بالحقيقة الثانية أن عملية النشاط الروحي للإنسان، (عملية التفكير، والتكون الثقافي بعامة) بمختلف أشكاله وتجلياته وإرهاصاته، هي من التعقد بحيث لا تقبل «التبسيط» الذي يبدو أننا نكاد نسوقها إليه. ولذلك نقول إن هذه العملية صحيح أنها، من حيث الأساس، سواء بنشأتها أم بتطورها، نتاج الوضع الاجتماعي، ولكن لها ـ مع ذلك ـ منطق حركتها الداخلية الذي هو مستقل، نسبياً، أثناء تفاعلاته المتنوعة: ذلك أن المنطق الداخلي لهذه العملية المعقدة يمكن أن يتحرك أحياناً باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي. وسنجد في بعض مراحل البحث أمثلة لذلك. نحن، إذن، لا ننظر إلى الظاهرات هذه نظرة أحادية الجانب. ولكننا ـ في الوقت نفسه ـ لا نساوي بين مختلف العوامل من حيث تأثيرها في تلك الظاهرات، بل نضع في الحسبان أن العامل الأساس في التأثير هو الاتجاه العام لحركة العلاقات الاجتماعية في مجال صيرورتها المستمرة.

= ص 147) أن «الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة»، وأن كثيراً من المسلمين «لجأوا احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى الاعتكاف والزهد».. ونجد أمثلة من ذلك عند باحثين معاصرين، أمثال: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 258، 270، وكامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 242، 243، 247، فهما يضعان التعاليم الإسلامية بذاتها أساساً للزهد، ثم يتحدثان عن أثر العوامل الاجتماعية والسياسية كعوامل ثانوية.



2 ـ حركة الزهد

أصولها الاجتماعية والسياسية

بدأت حركة التصوف وجودها الجنيني ببدء حركة الزهد خلال القرن الأول الهجري (السابع). فقد ظهر في هذه المرحلة شخصيات مرموقة في المجتمع العربي ـ الإسلامي سلكت مسلك الزهد بمفهومه السلبي، أي اعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام، وحصر طاقاتها في نشاط العبادة للَّه.. لم يكن ذلك عملاً ذاتياً فردياً اختاره أولئك «الزهاد» بملء إرادتهم وبمعزل عن أحداث مجتمعهم وزمنهم. بل كان ذلك نتاج هذه الأحداث نفسها، أي أن هذه الشخصيات الزهدية كانت تمثل ظاهرة اجتماعية تجلت بهذا الشكل المعين تعبيراً عن موقف سياسي سلبي حيال مجمل الأحداث التي كانت تهز المجتمع العربي وهو في ذروة مسيرته نحو التكون والتكامل بسرعة مذهلة.

لكن، ينبغي التفريق بين زهد بعض كبار الصحابة، وبين مسلك أولئك الشخصيات الذي أخذ يبرز منذ برزت آثار الانتفاضة الاجتماعية الأولى في تاريخ المجتمع العربي ـ الإسلامي، التي كان الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، هدفها المباشر، إلى أن أخذت آثار هذه الانتفاضة تتعاظم فتتحوّل إلى أحداث دامية وحروب تحمل إلى هذا المجتمع الفتي أعنف أشكال الصراع السياسي وما كان يعكسه هذا الصراع من مكونات أولية للصراع الاجتماعي.

إن الفرق بين هذين المسلكين يتحدد بأن **الأول**، أي مسلك الصحابة، يتسم بالطابع **الأخلاقي**، لأنه اقتصر على التزام أسلوب العيش اليومي البسيط المتواضع، دون أن يتجاوز ذلك إلى طابع الظاهرة العامة، ودون أن يحمل موقفاً متميزاً أو نظرة متميزة في الشعائر الإسلامية أو في طبيعة «الميتافيزيقا» الإسلامية، أو في المسائل الاجتماعية الأساسية، أو في مسألة المعرفة ومصادرها.. كان هذا المسلك «الزهدي» متأثراً بالنشأة الأولى



للإسلام والمسلمين الأولين البسطاء قبل أن تدخل في نظام حياتهم آثار التغيرات الناشئة عن ظروف الفتح خارج شبه الجزيرة.

أما المسلك الآخر، فقد اتسم بطابع مختلف جداً. كان ظاهرة شائعة من أبرز ظاهرات المجتمع الجديد، اتخذت شكلاً دينياً ولكن جوهرها اجتماعي سياسي. فهي ـ من حيث الواقع والجوهر ـ نمط حاد من أنماط رد الفعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة منذ مصرع الخليفة عثمان. إن الطبيعة الخاصة لهذا المسلك «الزهدي» هي ـ بالتحديد ـ طبيعة الموقف السياسي المعارض، تجاه هذه الأحداث والصراعات. غير أن محتوى المعارضة بدأ محتوى سلبياً عدمياً أول الأمر. فإن فريقاً من الرجال الإسلاميين البارزين وقفوا من الأحداث الدامية، بعد مقتل عثمان مباشرة، موقف الرفض للقتال وللعوامل السياسية القائمة وراء اختصام الفريقين المتصارعين، ولكن دون أن يبادروا إلى المشاركة الإيجابية في المعركة، أي دون إبداء الرأي الصريح وتحديد مكان الخطأ أو الباطل ومكان الصواب أو الحق في هذه المعركة، ودون الوقوف إلى جانب الصواب والحق لرد الخطأ ودحض الباطل. بل حملهم الرفض على الوقوف خارج المعركة معتزلين كلا الجانبين، معتكفين في منازلهم زهداً بممارسة الحياة العامة، وإيثاراً للانكماش على النفس في عبادة اللّٰه وكفى..

حدثنا النوبختي عن هذا الفريق يقول إنه لما قتل عثمان بايع الناس علياً فسموا «الجماعة»، ثم افترقوا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك، وهم سعد بن أبي وقّاص وعبد اللّٰه بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول اللّٰه[1]. فإن هؤلاء ـ كما يقول النوبختي ـ اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء عنه، فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد،

---

(1) الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، استانبول 1931، طبعة هـ. ريتر، ص 5.



وقالوا: «لا يحل قتال علي ولا القتال معه»[1]. وكان حسان بن ثابت شاعر النبي وعبد اللّٰه بن سلام من هذا الفريق أيضاً الآخذين بقول سعد بن أبي وقّاص: «إن رسول اللّٰه أمرني، إذا اختلف الناس، أن أخرج بسيفي فأضرب به عرض الجدار، فإذا انقطع أتيت منزلي فكنت فيه لا أبرحه حتى تأتيني يد خاطية أو منية قاضية»[2].

ولكن الموقف السلبي العدمي المتمثل بهذا الفريق من «الزهاد»، لم يستمر طويلاً، فقد أخذت ظاهرة الزهد تبرز وتنتشر بشكل آخر في أوساط المثقفين ومن مارسوا أعمالاً سياسية أو إدارية. أي أنها أخذت تبرز بوصف كونها ظاهرة، مضمونها معارضة الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة في ظل الاستبداد الأموي وفي ظروف ازدياد التمايز الاجتماعي الفاحش بين إثراء الحاكمين المفرط وإفقار الفئات الاجتماعية العريضة، ومنها المثقفون[3] والمجاهدون السابقون في سبيل الإسلام[4]. فهذا ـ مثلاً ـ عبد اللّٰه بن عمر نفسه، الذي رأيناه في جملة من اعتزلوا الأحداث اعتزالاً عدمياً بعد مقتل عثمان، كما تقدم، نراه في عهد الحجاج الطاغية يعلن هذه المقولة الصريحة الصارخة: «ما شبعت منذ مقتل عثمان»[5]. ولم يكن عبد اللّٰه بن عمر، حين أطلق صرخته هذه، يشكو جوعه هو شخصياً، لأنه كان في ذلك الحين لا يزال ملتزماً سلوك الزاهد الممعن في زهده، وإنما كان يريد بذلك إعلان موقف المعارض للمظالم الاجتماعية السائدة عهد الحجاج، بقدر ما كان سلوكه الزهدي نفسه تعبيراً عن هذا الموقف المعارض. أي أن الزهد، في تلك الحقبة، لم يبق سلوكاً عدمياً يعبر عن

---

(1) المصدر السابق.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط 8، القاهرة 1961، ص 255.

(3) نقصد بالمثقفين، في هذا المقام، من كانوا يمثلون الثقافة العربية ـ الإسلامية في القرن الأول الهجري، وهم في الغالب: القراء، وأهل الحديث، والفقهاء.

(4) يقول غولدتسيهر إنه في هذا العصر الإسلامي الغابر (صدر الخلافة الأموية) تتبين الكثير من مناقب الزهد والتقشف في سير هؤلاء القوم الذين أبلوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية (العقيدة والشريعة في الإسلام: الطبعة العربية، ص 146).

(5) أبو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة 1932، ج 1، ص 46.



موقف «الحياد» والهروب من المعركة السياسية الدائرة، بل دخل المعركة **منحازاً إلى صفوف المناهضين للتسلط الاجتماعي ـ السياسي الجائر.** وقد ظهر في أوساط الزهاد، الذين تكاثروا حينذاك، من حملوا بمسلكهم الزهدي مضمون هذا **«الانحياز». بمعنى أنه أصبح ظاهراً، منذ النصف** الثاني للقرن الأول للهجرة (السابع)، أن مسلك الزهد في الكوفة أو في البصرة أو في مصر، ليس ـ كما كان بعد مقتل عثمان مباشرة ـ هروباً من المعركة، **بل احتجاجاً سلبياً على واقع العلاقات الاجتماعية والسلطات السياسية الممثلة لها، بما تحدثه من ظلم في المجتمع، أي أن الظلم الاجتماعي كان هو الباعث للناس في الكوفة والبصرة على الزهد وهو «الزهد الآتي من الأحداث التي تناوبت (. . .) من قتل ذريع ومن خيانة ومن نصرة للباطل ومن حسرة على العجز عن رد الظلم»[1]. ومن هنا كان** غولدتسيهر على حق إذ نظر في أخبار النسك والزهد التي تنسب إلى أصحاب هذه النزعة حينذاك ممن كانوا أبطالاً في الجهاد للإسلام، فاستخلص من هذه الأخبار أن **«الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة»** وأن كثيراً من المسلمين «لجأوا، **احتجاجاً** على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف والزهد»[2].

نجد في الحسن البصري (22 ـ 110هـ/ 642 ـ 728م)، وهو الشخصية الفكرية العالية القدر يومئذ، النموذج الأول والأبرز لهذا النمط من زهاد القرن الأول الهجري في البصرة. فقد رأيناه في زهده حزيناً شديد الحزن[3]، وما رأيناه في أقواله وتصريحاته يلقي الأضواء على سبب هذا

---

(1) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة 1969، ص 256.

(2) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 147.

(3) وصف الجاحظ في «البيان والتبيين»، ج 3، ص 154، مظاهر هذا الحزن في الحسن البصري وصفاً دقيقاً فقال إنه ـ أي الحسن البصري ـ كان «إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنها لم تخلق إلا له».



الطابع الحزين لزهده[1]. إننا نتبين في هذه الأقوال والتصريحات شعوراً بما يسمى «عقدة الذنب» يسيطر عليه. ونحن نجد في هذا الشعور نفسه تفسيراً واقعياً لظاهرة الحزن والخوف التي يتسم بها معظم زهاد هذه الحقبة التاريخية المعاصرين للحسن البصري. ذلك أن شعوراً مقلقاً يلازمهم بأنهم مذنبون، لأن كثيراً من الأحداث والأوضاع الجائرة والبشعة تتفشى في مجتمعهم، وهم إما ساكتون حيالها لا يقفون دون حدوثها أو لا يعارضونها بصراحة، وأما هم غير قادرين على تغييرها بعد استفحالها. فهم إذن حزينون دائماً خشية أن يكونوا بذلك كله مذنبين ومسؤولين، وهم يجدون في مسلك الزهد، من حيث هو قهر للنفس، ملجأ للتكفير عن ذنب لا تنفك ضمائرهم تهجس به ليل نهار.

يروي ابن الأثير[2] أنه قيل للحسن البصري بشأن ما وجهه سابقاً إلى علي بن أبي طالب من اللوم على خروجه لحرب خصومه، فقال الحسن: تلك «كلمة باطل حقنت بها دماً». والمقصود هنا أنه حقن بها دمه هو شخصياً. فمعنى تصريحه هذا، إذن، أنه كان من قبل، قد اضطر أن يقول في عليّ ما لم يكن يعتقده فيه، وأنه إنما فعل ذلك حفظاً لحياته هو شخصياً ليس غير.. فهذا كلام صريح يخرج به الحسن البصري، في زمن متأخر عن حرب الجمل وحرب صفين، من موقف التردد و«الحياد»، أو موقف الخوف على حياته، إلى موقف الخوف من ذنبه ذاك، أو موقف الندم على نصرته الباطل دون الحق الذي يعتقده.. يؤكد هذا الاستنتاج أن الحسن البصري عقب على تصريحه ذاك بأن وصم معاوية، الخصم الأكبر لعلي بن أبي طالب، بمعايب خطيرة[3]. أي أن الحسن قد بلغ هنا من استحكام «عقدة

---

(1) سئل الحسن البصري عن سبب حزنه فقال إن المؤمن «لا يسعه غير ذلك، لأنه بين مخافتين: بين مذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك»، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، مصر 1932، ج 2، ص 132.

(2) ابن الأثير، تاريخه «الكامل»، ج 3، ص 193، ط. مصر 1338هـ.

(3) المصدر السابق، الموضع نفسه.



الذنب» عنده حداً يدفعه للتفجر بكل ما كان يكتمه ويتحفظ بإبدائه من قبل. وهذا يفسر موقفه في مسألة القدر، كما أوضحناه في بحث هذه المسألة سابقاً[1]. فقد رأينا معبدا الجهني وعطاء بن يسار يأتيان الحسن البصري، فيقولان له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك (المقصود ملوك بني أمية) يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر اللّه تعالى». فيقول لهما الحسن البصري: «كذب أعداء اللّه»[2]. فها هوذا الزاهد البصري الأول ينطلق، هنا، بأكثر من إبداء الرأي الصريح في مسألة القدر، بالرغم من أن هذا الرأي بذاته كان يعد تحدياً شديداً ومباشراً للحكام الأمويين، فقد تجاوز إبداء الرأي المحض، إلى نسبة «الكذب» للأمويين أولاً، ووصفهم بأنهم «أعداء اللّه» ثانياً. ذلك، إذن، موقف للحسن البصري واضح الدلالة على تحوله عن موقف التحفظ والتردد والمهادنة مع الأمويين، الذي كان عليه أثناء الثورة على الخليفة عثمان وأثناء حربي الجمل وصفين. وقد أصبح الزهد الذي ارتداه موقفه الجديد بعد هذا التحول، هو الطابع العام المميز لحركة الزهد حينذاك كلها، والزهد العراقي بالأخص، لأن العراق كان أصل الثورة في وجه التسلط الأموي منذ خلافة عثمان، ومنذ صدرت عن ممثل الخليفة في الكوفة ـ وكان من أمراء الأمويين ـ تلك المقالة المتعجرفة المتحدية: «إن السواد بستان لقريش»[3].

أما خصائص هذا الزهد، في تلك المرحلة، فيمكن رؤيتها ـ بعدما تقدم ـ على الصورة التالية:

أولاً، مضمونها الأساسي: وهو موقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية كما تصرِّفها السلطة الأموية المسيطرة.

---

(1) المجلد الأول من هذا الكتاب، ص 570 وما بعدها.
(2) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج 3، ص 33.
(3) الطبري، تاريخه، ط. ليدن 1879، ج 1، ص 915. وكلمة «السواد» كانت تطلق في العصور الإسلامية الأولى على الريف الواقع ما بين البصرة والكوفة وما حواليهما من قرى ومزارع، إذ كان هذا «السواد» أخصب أرض العراق.



ثانياً، أشكال تجلياتها السلوكية، وهي تتلخص: بالانقطاع عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية وحدها، مع قهر النفس على احتمال أشق حالات هذه الممارسة، وحرمانها كل مشتهيات العيش، واستشعار الحزن والقلق الدائم من عواقب «الذنوب» ـ وهي، كما رأينا سابقاً، ذنوب سياسية جوهرياً ـ يرافق ذلك محاولات للتكفير عن هذه «الذنوب» أحياناً خارج نطاق الممارسة الدينية الخالصة. تظهر هذه المحاولات: إما بشكل إبداء الرأي الصريح في الأحداث والأوضاع الاجتماعية والسياسية الجارية، كما كان الحسن البصري يفعل في مواقفه الأخيرة. وإما بشكل التحاق بإحدى الانتفاضات المسلحة على نظام الحكم الأموي، كما فعل سعيد بن جبير[1]، أحد زهاد الكوفة. وإما بشكل ثبات بطولي على الولاء لأشد خصوم الأمويين إلى حد تعريض النفس للهلاك، كما فعل الكثير من زهاد الشيعة، في عهد الحجاج بالأخص، أمثال كميل بن زياد النخعي[2].

إن هذه الخصائص التي تتميز بها حركة الزهد بعد منتصف القرن الأول الهجري، تشمل زهاد البصرة والكوفة، كما تشمل زهاد مصر والشام. فإنه رغم ما بين هذه البيئات من اختلافات في الخصائص المحلية التفصيلية، كانت الظروف التاريخية الموضوعية العامة التي خلقت هذه الحركة الزهدية، وكانت العوامل الذاتية الناشئة عن تلك الظروف ذاتها، هي بجملتها متشابهة

---

(1) سعيد بن جبير الأسدي الكوفي (45 ـ 95هـ). حين خرج عبد الرحمن بن الأشعث ثائراً على الحجاج في العراق، أثناء خلافة عبد الملك بن مروان الأموي، انضم سعيد إلى هذه الثورة لنقمته على استبداد الحجاج. ولما انهزم ابن الأشعث وقتل، ذهب سعيد إلى مكة فقبض عليه هناك أميرها خالد القسري وبعثه إلى الحجاج فقتله. قال أحمد بن حنبل: قتل الحجاج سعيداً وما أحد على وجه الأرض إلا هو مفتقر إلى علمه. «تاريخ الأمة العربية»، (محمد أسعد طلس)، بيروت 198، ج 2، ص 126.

(2) عمل كميل لعلي بن أبي طالب أثناء خلافته في كل من هيت وعانة غرب بغداد، وآمد في إيران. قتله الحجاج سنة 83/ 702م (روضات الجنات، محمد باقر الخوانساري، إيران سنة 1370هـ، ص 537).



لا تختلف في البصرة عنها في الكوفة، ولا تختلف في العراق عنها في مصر[1]. أما بلاد الشام فهي بالرغم من تأثرها القوي بعملية الترويض والتطويع التي مارسها الأمويون طوال عشرات السنين على أهلها ـ أهل الشام ـ نجد فيها مع ذلك في الفترة التاريخية التي يجري الحديث عنها الآن، زهاداً متأثرين بهذه الخصائص العامة لحركة الزهد حينذاك، مثل أبي مسلم عبد اللّه بن ثوآب الخولاني (ـ65هـ/ 684)[2]، ويزيد بن مرثد الهمداني[3]. ولكن بلاد فارس وخراسان، التي عرفت بحركة زهدية ذات طابع معين، لم تظهر فيها حركة الزهد الإسلامية وتنطبع بطابعها الخاص، إلا بعد نهاية القرن الأول الهجري[4].

3 ـ التصوف الجنيني في حركة الزهد

إن هذا التحليل الذي كشفنا به الأصول الاجتماعية والسياسية لحركة الزهد الأولى في المجتمع العربي ـ الإسلامي، في النصف الثاني للقرن الأول الهجري، ليس يعني ـ بالطبع ـ أننا نصنف الزهد كحركة اجتماعية ـ سياسية بالمعنى البسيط المباشر. إن تفسير الظاهرة على هذا النحو ليس مما نقصده البتة، لأنه تفسير ميكانيكي ساذج. فقد كان لظاهرة الزهد حينذاك ارتباطها ـ من وجه ـ بالحركة الفكرية لذلك المجتمع. بمعنى أن الزهد هذا لم يكن عملية سلوكية وحسب، بل كان وراء السلوك الزهدي أساس فكري كذلك، وإن كان هذا الأساس صادراً عن موقف الانفعال بالواقع الاجتماعي والسياسي. لذا ينبغي لنا، في سبيل رؤية المسار التاريخي لتطور الزهد، أن نراه أيضاً من خلال حركته الداخلية التي يتميز بها كل ما له ارتباط بعملية النشاط الفكري.

---

(1) نذكر من زهاد مصر، حيوة بن شريح التجيبي (راجع صفوة الصفوة لابن الجوزي، ج 4، ص 282)، والفضل بن فضالة (المصدر السابق، ط. حيدر آباد 1355هـ، ج 3، ص 47).

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 187.

(3) المصدر نفسه.

(4) أنظر الصلة بين التصوف والتشيع، للشيبي، ص 324.



كانت حركة الزهد، في الحقبة التاريخية المذكورة، تحمل في أحشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر إلى الحياة والكون، وفي تأويل النصوص الإسلامية لتحديد موقف جديد تجاه الشريعة وتجاه النبوة والإمامة وغيرهما من مفاهيم الإسلام، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة، ولرؤية مكانة الإنسان في الوجود بصورة جديدة إلخ.. هذه الاتجاهات التي نجد بذورها الجنينية في الزهد، سنجدها جميعاً في التصوف.. ذلك كله إذن جانب فكري، وهذا هو الجانب الذي يربط ظاهرة الزهد، في تلك المرحلة المعينة، بحركة الفكر العربي. وانطلاقاً من هذا الجانب ذاته سيتحول الزهد، في مسيرة تطوره اللاحق، إلى قطاع واسع من قطاعات الفكر الفلسفي العربي، هو التصوف، الذي سيؤدي دوراً متميزاً في مجال الصراع الإيديولوجي اللاحق. لأن حركة التصوف ستكون لدى نشأتها تعبيراً عن موقف إيديولوجي بقدر ما كان الزهد في حينه تعبيراً عن موقف سياسي. إن الموازنة بين دوريهما في مجال الواقع الاجتماعي تنطبق تماماً على الموازنة بين دور كل منهما في مجال النشاط الفكري. فإن التصوف سيؤدي دوراً مؤثراً في حركة تطور الفكر العربي لا يقاس به الدور غير المؤثر للزهد في هذه الحركة خلال مرحلته الزمنية. ولكن يبقى للزهد دوره الكبير من حيث كونه الطور الجنيني للتصوف.

ويعنينا الآن أن نرى كيف يبدو ويتحرك هذا الطور الجنيني خلال ظاهرة الزهد، أي أن نرصد تلك البذور الفكرية، التي أشرنا إليها منذ قليل: كيف تظهر وتنمو في سلوك الزهاد وفي رؤاهم الصوفية الباكرة:

رصد أول

أمامنا الآن أقدم صورة للرؤية الصوفية الكامنة في حركة الزهد الأولى:

روى السراج الطوسي عن عامر بن عبد قيس أنه قال: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»[1]. كان عامر هذا من زهاد البصرة الأولين. مات

(1) أبو نصر السراج الطوسي (ـ378هـ/=988)، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، القاهرة 1960، ص 102.



في نحو ستين للهجرة أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، أي أنه عاصر علياً بن أبي طالب. فليس غريباً، إذن، أن يحدث التباس تاريخي بشأن هذا النص، فنراه منسوباً إلى عليّ[1]، كما رأيناه منسوباً إلى عامر. وسواء ـ عندنا ـ أن يكون هذا الكلام لعلي أم لعامر أم لغيرهما من زهاد العصر الإسلامي الأول، ما دام لم ينسب إلى أحد من خارج هذا العصر، كما نعلم. فالمسألة هنا أننا نجد في هذا النص «رؤية» صوفية تصدر من حركة الزهد في وقت باكر، وهي «رؤية» متقدمة من حيث المضمون، لأنها تشير ـ قبل الأوان ـ إلى أساس نظري من أسس نظرية المعرفة الصوفية. فإن صورة النص لا توضح مصدر هذا اليقين الذي يبلغ من الرسوخ والجزم حداً لا يحتاج معه إلى مزيد من المعرفة والبرهان بحيث لو انكشف لصاحبه الغطاء عن الحقيقة فشاهدها هي بعينها مباشرة، لما زادته المشاهدة يقيناً إلى يقينه. ومن الواضح أن الحقيقة المعنية في هذا النص، أو موضوع اليقين هنا، هو (اللّه).

نقول إن النص لا يوضح مصدر اليقين هذا. فهل مصدره النظر العقلي البرهاني، أم الإشراق أم الحدس الصوفي، أم هو مجرد التسليم الإيماني البسيط الساذج؟ إن التاريخ الذي يحدد زمن النص لا يسمح بالقول إن النظر العقلي البرهاني هو مستند اليقين هنا، ولا القول بأن مستنده هو الإشراق الصوفي، فلم يكن قد وجد حينذاك الأساس الكافي لتطور الوعي النظري إلى حد يدفع زهاد العصر الأول إلى البحث عن الحقيقة بوساطة هذا الطريق أو ذاك، ولا إلى حد تهيأ فيه المنهج والأداة لمثل هذا البحث.. لذلك نرجح أن «اليقين» الذي يعبر عنه النص لا يزيد عن كونه يقيناً إيمانياً صرفاً مصدره تلك الحماسة العاطفية التي كانت تسيطر على الصحابة والتابعين[2] من المسلمين في الصدر الأول للإسلام. لكن هذا

---

(1) راجع الفتوحات المكية لابن عربي، ط. مصر 1293هـ، ج 3، ص 174. وراجع أيضاً رسائل إخوان الصفاء، ط. مصر 1928، ج 2، ص 303.

(2) اصطلاحا: الصحابة والتابعين، يعنيان ـ إسلامياً ـ أصحاب النبي محمد، ثم الجيل التالي لهم من تابعي الصحابة.



التفسير لا ينقص النص قيمته من الوجهة التاريخية، فضلاً عن قيمته من حيث القوة والدقة في تصوير اليقين الإيماني بهذه الصورة البارعة. أما القيمة التاريخية فتستند إلى ما يحمله النص من بذرة جنينية للفكر الصوفي ولدت في زمن بعيد عن الموعد التاريخي لولادة هذا الفكر. إن الكلام على المعرفة اليقينية وعلى فكرة «الكشف» ـ وإن بصورة هلامية ـ هو نوع من الإرهاص بما سيصبح جزءاً من المقولات الأساسية لفلسفة التصوف بعد نحو قرنين.

ورغم أن المجال هنا ليس مجال أن نحقق النص المذكور لتعيين قائله حقاً: أهو علي بن أبي طالب، أم الزاهد البصري عامر بن عبد قيس، فإننا نرجح وجود علاقة بين عامر وهذا النص. نتبين هذه العلاقة في تبدل حال عامر من موقف إلى نقيضه. فهو الزاهد الذي كان لفرط خوفه وقلقه وحزنه «يتلوى كما تتلوى الحبة على المقلى، ثم يقوم فينادي: اللهم إن النار قد منعتني من النوم، فاغفر لي..»[1]، وهو الذي كان ـ للسبب ذاته ـ يستبعد عن نفسه كل داع من دواعي «الرَّوح والفرح» قائلاً: «اللهم في الدنيا الهموم والأحزان، وفي الآخرة العذاب والحساب، فأين الرَّوح والفرح؟»[2]. ولكن هذا الزاهد الذي كان كذلك رأينا حاله تتبدل، فيصبح الزاهد الذي يجد في ذاته فرح الاطمئنان والرضا، حتى لنحسّ هذا الفرح يجري في كلماته حين يقول: «أحببت اللّه حباً سهل عليّ كل مصيبة ورضاني بكل قضية»[3].

إننا نسأل الآن: ما الذي بدل عامراً من موقف الحزن والقلق اللذين كانا سمة الزهد كله في زمنه، إلى موقف الرضا والاطمئنان والحب... ذلك الحب العميق الذي سهل عليه كل مصيبة ورضاه بكل قضية؟ إن النص السابق يجيب عن السؤال. إنه يبدو لنا أن شعوراً بهذا القدر من «اليقين»

---

(1) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج 3، ص 126.
(2) المصدر السابق، الموضع نفسه.
(3) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مصر 1938، ج 1، ص 129.



الذي وصفه، قد فجأه وهو في أقصى أزمته النفسية، فغير حاله، إذ بدل بحزنه فرحاً وبقلقه اطمئناناً.

بهذه النظرة في حالتي عامر بن عبد قيس يمكن رؤية العلاقة بينه وبين هذا النص القائل: **«لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»**. ومن رؤية هذه العلاقة يمكن ترجيح كون هذا النص صادراً عنه بالفعل، سواء كان هو صاحبه أصلاً، أم كان هو متمثلاً به فقط، كتعبير عن شعوره اليقيني الغامر.

وعلى كل حال، نجد في جملة أقوال عامر بن عبد قيس هذه، نماذج مما حمله زهد القرن الأول الهجري من بذور جنينية لأفكار التصوف الديني في القرن الثاني الذي كان بدوره تمهيداً وتأسيساً للتصوف الفلسفي في القرن الثالث الهجري (التاسع).

□ رصد ثان

الأساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية، يبدأ من فكرة الوصول إلى المعرفة بطريق «الكشف»، أو «المشاهدة»، أو «الإشراق»، أو «الحدس» (النفساني).. لكن الوسيلة العملية إلى ذلك هي سلوكية تقوم أصلاً على ما يسمى، باصطلاح الصوفية، بـ «مجاهدة» النفس، أي ترويضها على احتمال أشد الآلام وكبح شهوتها عن الملذات والمسرات الحسية (الدنيوية). وعلى هذا الأصل السلوكي قامت النظم والتقاليد الصوفية كلها، بمختلف أشكالها الطرائقية والمذهبية. ومن هذا الأصل ذاته يبدأ النسب الحقيقي الذي يصل ما بين الزهد، بمعناه التاريخي، والتصوف.

إن مختلف النظم السلوكية التي اتبعها الصوفية عملياً، في سبيل المعرفة تلك، بدأت كامتداد للطريقة السلوكية التي ظهرت عند زهاد القرن الأول الهجري، كما أشرنا إليها قبلاً. أعني طريقة التقشف وقهر النفس على احتمال مشقات العبادة وعلى ترك كل ما تشتهيه من طيبات العيش، بل ترويضها حتى على عدم اشتهاء الطيبات أصلاً، تكفيراً عما يعتقدون أنهم



ارتكبوه من الذنوب..»[1]. ذلك هو النسغ الذي أمد شجرة التصوف بمادة وجودها الأولى. لذا بقيت صفة الزهد، بأصل دلالتها، أساساً ثابتاً لسلوك المتصوفة في مختلف الأطوار التي تعاقبت على التصوف الإسلامي. ومن هنا عدّوه ـ أي الزهد ـ في جملة «المقامات» الصوفية، لا في جملة «الأحوال»[2]. و«المقام» عندهم بمثابة الغاية، و«الحال» بمثابة الوسيلة.. والغاية أعلى منزلة من الوسيلة. لكن هذا لا يعني أن مفهوم الزهد بقي محتفظاً ببساطته كما كان في مرحلة ظهوره، كسلوك يحمل موقفاً سياسياً، بل دخلته ـ مع تبدل ظروف الواقع الاجتماعي ومع تنوع المصادر الثقافية الخارجية ـ تعقيدات ومركبات مختلفة الأصول والمضامين والأشكال والأهداف.

رصد ثالث

إن النسب الأصلي بين الزهد والتصوف لا يقتصر على الصفة السلوكية للزهد. فإن له صفة أخرى قد يصح أن نسميها «نظرية»، وهذه الصفة أيضاً مما يقيم رابطة نسب أصيلة بينهما.. صحيح أن ظاهرة الزهد الأولى لم تكن لها صلة إطلاقاً بمسألة «المعرفة» التي قلنا إنه ابتدأ منها الأساس النظري للتصوف، كحركة فلسفية. بل كانت ـ أي ظاهرة الزهد ـ عند نشأتها لا تعترف بمصدر للمعرفة (معرفة اللّه والشريعة) غير المصدر الذي قرره الإسلام (الوحي الإلّهي على النبي). نقول: صحيح ذلك، ولكن الصفة «النظرية» للزهد تأتيه من جهة أخرى نوضحها في ما يلي:

---

(1) من أمثلة ذلك ما قيل عن بهلول بن ذؤيب أحد الصحابة من أنه خرج إلى جبل بجوار المدينة (يثرب) ولبس لباساً من الشعر وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد، وجعل يصيح: «يا رب، أنظر إلى بهلول يرسف في الأغلال ويعترف بذنوبه» (أنظر: التصوف الإسلامي، ألبير نصري نادر، ص 10)، ومن ذلك أيضاً ما قيل عن الربيع بن خثيم أحد زهاد الكوفة (ـ67هـ/ 686م) من أنه أراد أن يصف لأمه سبب حزنه وبكائه فقال لها: «قتلت قتيلاً هو نفسي».

(2) راجع، اللمع (السراج الطوسي)، ص 65 ـ 66.



إذ كانت حركة الزهد الأولى ـ بأصلها وجوهرها ـ رد فعل سلبياً مباشراً لواقع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لعصرها وبيئتها، فقد جاءت كلمة «الزهد» نفسها ـ بدلالتها اللغوية[1] ـ تعبيراً عن المضمون الواقعي السلبي المباشر أيضاً لرد الفعل المذكور، أي تعبيراً عن اعتزال الصراع القائم، وترك كل تعامل نشيط مع شؤون الحياة اليومية للمجتمع. إن هذا المضمون السلبي لمفهوم الزهد، من حيث علاقته مع الواقع الاجتماعي، قد شكل منذ البداية ـ عدا الموقف السياسي تجاه الأحداث الكبرى الجارية ـ موقفاً آخر «نظرياً» تجاه الحياة والموت، وأضفى على المفهومين الدينيين لما يسمى بـ «الحياة الدنيا»، و«الحياة الأخرى»، دلالة ولوناً مبالغاً بهما بالقياس إلى دلالتهما ولونهما الإسلاميين، بحيث لم يكتف الزهاد حينذاك بتفضيل «الثانية» على «الأولى»، بل ربطوا صحة الزهد بقدر الإمعان في كراهية «الدنيا» واحتقارها «لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة» كما يقول الطوسي[2]. فالزهاد في تلك المرحلة، انطلقوا إذن بسلوكهم من موقف سياسي بالأصل، ولكنهم سندوا هذا الموقف بنظرة محددة في شؤون الحياة وما وراء الحياة، وهي نظرة تتكون في مناخ الفكر والرأي «النظري» مهما كان أولياً.

إن هذا الموقف «النظري» العام، قد استدرج زهاد تلك الحقبة إلى اجتهادات خاصة في تفسير نصوص من القرآن والحديث وفقاً لما يستلزمه منهم هذا الموقف[3]. وبناء على هذه الاجتهادات الخاصة ذهبوا إلى تفضيل العبادة الدينية الخالصة على العمل الاجتماعي وكسب وسائل العيش،

---

(1) في اللغة: «زهد في الشيء وعنه، بمعنى رغب عنه وتركه. ومنه يقال «زهد في الدنيا» أي تخلى عنها للعبادة».

(2) السراج الطوسي، اللمع، ص 72.

(3) كما فسروا الآية ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (سورة الكهف ـ 18، الآية: 46). فقد جعلوا الآية هذه دليلاً على بطلان «الحياة الدنيا» وتبريراً لازدرائها والتخلي عنها، سعياً وراء «الباقيات الصالحات».



«حرموا على أنفسهم ملذات الحياة ومسراتها المشروعة في الإسلام نفسه (مثلاً: أطايب الطعام والشراب، أناقة الملبس والمظهر، وكل ما له علاقة برفاهة العيش، بل كاد بعضهم يمتنع عن الوصال الجنسي)[1].

كانت هذه «الاجتهادات» الزهدية الأولى نواة لمنهج «التأويل» الذي اعتمده الصوفية الإسلاميون بعد ذلك، وهو المنهج الذي صدرت عنه تلك المقولة التصوفية المعروفة التي صارت الأساس لاجتهادات أهل التصوف بمختلف طوائفهم وطرائقهم واتجاهاتهم في المجتمع العربي ـ الإسلامي، منذ القرن الثالث الهجري (التاسع) حتى الآن. نعني بها مقولة «الظاهر والباطن». لقد فتحت هذه المقولة أمام الصوفية طريقاً عريضة إلى معارضة الفكر الديني الرسمي: عقيدة، وشريعة. فعلى أساسها أقاموا الفكرة القائلة بأن للقرآن مضموناً «ظاهرياً» هو منطوقه الذي تؤديه الدلالات اللغوية والبيانية المباشرة كما يفهمها عامة الناس، ومضموناً «باطنياً»[*] هو ـ عندهم ـ المضمون الحقيقي الذي لا يتكشف إلا «للراسخين في العلم»، أي في «العرفان»، وهم الصوفية «العارفون»[2]. وقد سموا المضمون الأول بـ «الشريعة»، وسموا المضمون الثاني بـ «الحقيقة» ووصلوا بعد ذلك إلى القول بـ «سقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة»[3]، أي عدم التزام الصوفي بأحكام «الشريعة» حين تنكشف له «الحقيقة».

---

(1) في «صفوة الصفوة» (ج 3، ص 131) أن عامراً بن عبد قيس كان يدعو اللّه «أن ينزع شهوة النساء من قلبه». وورد عن الحسن البصري أنه كان يقول: «إذا أراد اللّه بعبد خيراً لم يشغله بأهل (زوج) ولا ولد» (الشعراني، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 25).

(*) ينسب بعض المؤرخين القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً للإمام علي بن أبي طالب. (الناشر).

(2) راجع تفسير القرآن لمحيي الدين بن عربي كنموذج للتأويل عند الصوفية.

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 30، نقلاً عن كشف المحجوب للهجويري، ص 383.



4 ـ خلاصة، ومنطق الخلاصة

يسوقنا هذا الواقع التاريخي إلى مثل الخلاصة التالية:

برزت ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الأول الهجري، كأثر من الآثار القوية العميقة التي نتجت عن الصراع المتفجر في المجتمع العربي ـ الإسلامي وهو في بداية تكونه. ومما يستدعي الانتباه هنا أن تفجر الصراع هذا حدث فور بروز **ظواهر طبقية تشكلت بشكل قبلي: (تضخم ثراء الأمويين الذين كانوا بطانة الخليفة عثمان وولاته في الأقاليم). لقد بدأ** التفجر، إذن، **اجتماعياً**، ثم اتخذ تعبيراته السياسية بالصدامات المسلحة والتكتل الفوقي، حتى تعمق واتسعت قاعدته الاجتماعية، **فأخذ من هنا يجد تعبيراته على الصعيد الفكري**. وعلى هذا الصعيد اتخذ الصراع دوائر عدة، تتناقض وتتفاعل في وقت واحد.. كانت ظاهرة الزهد إحدى هذه الدوائر. وهي كانت تتناقض بالفعل مع دوائر أخرى (مع القدرية، مثلاً، ومع مدرسة أهل الحديث...)[1] ولكنها كانت ـ في الوقت نفسه ـ تتفاعل مع كل واحدة منها: تتأثر بها وتؤثر فيها، ضمن الإطار العام لحركة تطور المجتمع نفسه. ومن هنا رأينا ظاهرة الزهد، في ذلك الحين، ذات وجوه متعددة: اجتماعية وسياسية وفكرية. ولكن، من أي وجه نظرنا إليها نرى في ذلك الوجه ملمحاً من ملامح الوجود الجنيني الذي تحمله في أحشائها، نعني وجود تلك الحركة التي ستلدها ظروف هذا المجتمع في مرحلة لاحقة. نعني حركة التصوف.

هذه الخلاصة لها منطقها الذي يوصلنا إلى نتيجة ذات شأن في هذا البحث، هي أن الصورة الأولى لحركة الزهد في هذا المجتمع هي وليد

---

(1) يأتي التناقض بين الزهد والقدرية من كون الزهد يعتمد الاتكال على قضاء اللَّه وقدره، في حين تعارض القدرية المضمون الجبري لهذا الاتكال. أما التناقض بين أهل الزهد وأهل الحديث فيأتي من كون الزهاد يسمحون لأنفسهم بتفسير النصوص الإسلامية وفقاً لمسلكهم، وهذا ما يرفضه أهل الحديث، لأنهم يأخذون بالدلالات الظاهرة المباشرة للنصوص.



ظروفه المعينة في مرحلة تكونه التي كانت، في الوقت نفسه، مرحلة تفجره الداخلي. نعني مرحلة نموه الداخلي، فالتفجر هنا ليس ظاهرة التمزق والانحلال، بل هو ـ في الواقع ـ تفجر النمو والعافية، تفجر خلايا الحياة الأولية، أي بقايا البدائية الاجتماعية، بقايا الاقتصادية شبه الطبيعية، لتحيا وتنمو محلها خلايا حياة جديدة لمجتمع جديد يتطور إلى مجتمع متقدم تاريخياً، أي إلى مجتمع إقطاعي ـ تجاري، طبقي. ومن الطبيعي، في مثل هذا التفجر الحيوي، أن تتعدد وتتنوع وتتناقض ردود فعله في المجتمع النامي، وأن يكون بين ردود الفعل هذه ما هو سلبي وما هو إيجابي، وبينها ما هو رفض وما هو قبول واندماج.. على أن هذه العملية، عملية النمو والتطور، معقدة بالغة التعقد إلى حد لا تبقى معه الظاهرات السلبية سلبية إلى النهاية، ولا الإيجابية إيجابية إلى النهاية، فلا مكان فيها ـ أي هذه العملية الحيوية المعقدة ـ للسلبية المطلقة ولا الإيجابية المطلقة، بل كل شيء فيها يخضع لمنطق التطور والصيرورة. حتى الرفض والقبول ليس بالضرورة أن يكون أحدهما تقدمياً والآخر رجعياً بصورة مطلقة. فقد يكون الرفض تقدمياً من وجه، ويكون القبول رجعياً من وجه، وبالعكس. من هنا رأينا حركة الزهد تبدأ سلبية عدمية، ثم تأخذ طريقها إلى التحول حين تصبح رمزاً لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ويصبح الزهاد في مكانة تجتذب إليهم عطف الجماهير المظلومة «فيملكون قلوب العامة» على حد تعبير غولدتسيهر[1]. ثم تمضي حركة الزهد في تطورها حتى تتحول إلى شكلها الأعلى: التصوف.

ويمكن التعبير عن هذا الواقع التاريخي بطريقة أخرى، فنقول: إن التصوف بدأ كينونته الجنينية زهداً مسلكياً عدمياً، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين: ديني (التأويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد). وسنرى ـ بعد ـ كيف يتحول في المرحلة العليا لتطوره إلى شكل جديد من أشكال الوعي الفلسفي عند العرب في القرون

(1) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 97.



الوسطى، يتميز من الفلسفة نفسها بمقولاته الخاصة وبمنطق حركته الخاص. وهذا التحول الأخير يرتبط من حيث مضمونه بتحول التصوف، في مرحلته الأخيرة تلك، إلى كونه تعبيراً عن موقف إيديولوجي، كما سنرى في مجرى البحث.

5 ـ في سياق التطور الاصطلاحي

هذه الخطوط العامة لتطور العلاقة العضوية بين الزهد والتصوف، يؤكدها ـ في جملة ما يؤكدها ـ سياق التطور الاصطلاحي لكلمة التصوف. فإن علاقة التحول من الزهد إلى التصوف، في مجال المضمون، قد سبقتها علاقة تحول مثلها في مجال المصطلح والتسمية. وما لدينا من المصادر والمراجع المتخصصة في تاريخ التصوف، تكاد تتفق على أن مصطلح «الصوفي» أطلق على كثير من الزهاد، كما أطلق مصطلح «التصوف» على حركة الزهد، قبل أن يتحول الزهد بمفهومه الأولي إلى التصوف بمفهومه النظري الفلسفي، أي أن علاقة التسمية بدأت كجزء من التمهيدات التي تكونت خلالها علاقة المضمون:

يخبرنا صاحب «الرسالة القشيرية» أن اسم التصوف أطلق على «خواص أهل السنة... قبل المئتين من الهجرة»[1]. وصاحب «اللمع» يحدد زمناً أبعد من ذلك لبدء استعمال اسم «الصوفية»، فيقول إنه «في وقت الحسن البصري كان يعرف هذا الاسم»[2]، أي في القرن الأول الهجري (السابع). ويأتي مؤيداً لهذا التحديد ما أورده «غولدتسيهر» من أن استعمال كلمة «صوفي» بدأ في خلافة عبد الملك بن مروان (65 ـ 86هـ/ 684 ـ 705م)[3]. وفي «الفهرست» يقول ابن النديم عن جابر بن حيان إنه

---

(1) القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ـ465هـ/ 1072م)، «الرسالة القشيرية» في التصوف، القاهرة 1346هـ، ص 7 ـ 8.

(2) السراج الطوسي، اللمع، ص 42.

(3) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 153 نقلاً عن نولدكه في، (Z.M.G)، م 48، ص 47.



«المعروف بالصوفي»[1]. ذلك مع العلم أن ابن النديم يؤكد شخصية جابر الواقعية ويضيف إليه الصفات العلمية التي يصفه بها معظم المصادر التاريخية والمراجع الحديثة[2]، ويتابعه صاحب «روضات الجنات» فيطلق على جابر بن حيان وصف «الصوفي»[3]، فإذا علمنا أن جابراً ولد سنة 120هـ وأنه عاش ثمانين سنة (737 ـ 813م)[4]، علمنا أن لقب «صوفي» كان معروفاً ومألوفاً خلال القرن الثاني الهجري (الثامن). وفي ما يلي نجد ما يؤكد ذلك:

□ اشتهر في النصف الأول من ذلك القرن، أحد زهاد الكوفة، أبو هاشم الكوفي[5] (ـ150هـ) بلقب «الصوفي» دون خلاف.

ويضيف إليه محمد كردعلي صفة كونه أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة[6]. وإذا كان المؤرخون والباحثون قد اختلفوا في أمر أبي هاشم، كما اختلفوا في أمر جابر بن حيان: هل هو «صوفي» حقاً، وما مفهوم «تصوفه»، فإن هذا الخلاف لا يعنينا هنا، بل الذي يعنينا أن هذا الخلاف يؤكد وجود مصطلحي: «الصوفي» و«التصوف» في عصرهما (القرن الثاني الهجري)، وكون هذين المصطلحين معروفين مشهورين حينذاك. وهناك كثيرون آخرون عرفوا، في ذلك العصر، بلقب «الصوفي»، أمثال: «عبدك الصوفي» الذي قيل عنه إنه «أول كوفي يطلق عليه اسم صوفي بعد انتقاله إلى بغداد»[7]. وقد كان «عبدك» هذا رجلاً منزوياً زاهداً مات في حدود سنة 210هـ/ 825 ـ 826[8].. وعبد الواحد بن زيد، أحد الزهاد الوعاظ في

---

(1) ابن النديم، الفهرست، القاهرة 1348هـ، ط 4، ص 498.

(2) راجع المصدر السابق، ص 499 ـ 500.

(3) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، إيران 1307هـ، ص 154.

(4) قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، القاهرة 1956، ص 90 ـ 91.

(5) سمي أبو هاشم بالكوفي نسبة إلى أصله، ولكنه عاش آخر سني حياته في الشام ومات فيها (راجع نفحات الأنس للجامي عبد الرحمن، ص 31).

(6) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة 1936، ج 2، ص 31.

(7) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 271، نقلاً عن ماسينيون (مجموعة نصوص تتعلق بالتصوف، ص 10 ـ 11).

(8) المرجع السابق، نقلاً عن قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، بالفارسية، ص 42.



البصرة (ـ177هـ/ 793)، فقد وصفه ابن تيمية بـ «الصوفي الأول»[1]. . وإلى جانب ذلك نسمع شقيقاً البلخي أحد زهاد خراسان (ـ194هـ/ 809) يقول في كلمة وعظية له إن «الرعاة في كل عصر العلماء والصوفية»[2]. فإن الطابع التقريري لهذه الكلمة يدل أن اصطلاح «الصوفية» كان وقتئذ اصطلاحاً مألوفاً، وأن وجود ناس يسمون بـ «الصوفية» خلال القرن الثاني للهجرة كان أمراً واقعاً مفروغاً منه. ومثل ذلك ما حدثنا به آدم متز من أنه «في عام 200هـ ظهرت في الإسكندرية طائفة يسمون الصوفية، يأمرون بالمعروف، فيما زعموا، ويعارضون السلطان في أمره، وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفي»[3]. هذا الكلام يضع أمامنا عدة واقعات لها دلالاتها التاريخية في موضوعنا: فنحن نرى أولاً هنا «الصوفية» عام مئتين للهجرة قد وجدوا في الإسكندرية بالفعل، بل نراهم ـ ثانياً ـ يؤلفون «طائفة»، أي أنهم يشكلون في مجتمع الإسكندرية وضعاً له طابع الظاهرة العامة، وأن لهم ـ ثالثاً ـ شكلاً تنظيمياً يستدعي أن يكون لهم رئيس (أبو عبد الرحمن الصوفي)، ونرى ـ رابعاً ـ أن لهذه الطائفة وجوداً مؤثراً في مجتمعهم، وأن وجودهم المؤثر هذا يشق لنفسه مجالاً في النشاط الاجتماعي ـ السياسي (يأمرون بالمعروف ويعارضون السلطان في أمره)، وهذه خامسة الواقعات وذروتها. وإذا تركنا حديث آدم متز هذا ورجعنا إلى المصدر الذي أخذ عنه ذلك، أي إلى الكندي، أبي عمر محمد بن يوسف المصري المؤرخ (غير الكندي الفيلسوف) وجدنا هذه «الطائفة الصوفية» ذاتها تدعى للمشاركة في إحدى ثورات الإسكندرية، فتشارك بالفعل مع حلفائها «الأندلسيين» وينتصر هذا الحلف، ويبلغ أثر «طائفة الصوفية» في هذه الثورة أن يولى رئيسها (أبو عبد الرحمن الصوفي) سلطة المدينة (الإسكندرية) باسم الحلف نفسه[4].

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، التصوف والفقراء، القاهرة 1960، ص 9.

(2) المناوي، الكواكب الدرية، ج 1، ص 121.

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط 3، ج 2، ص 16 ـ 17، نقلاً عن الكندي المؤرخ (الولاة والقضاة، ص 62).

(4) الكندي، المؤرخ، كتاب الولاة، ليدن ـ لندن 1912، ص 161.



هذه الواقعات كلها نراها عام 200 للهجرة. ومن الواضح ـ بالطبع ـ أن ذلك العام لا يمكن أن يكون هو نفسه عام وجود «طائفة الصوفية». فلكي يبلغ حضورها التاريخي هذا القدر البارز، يجب ـ بحكم طبائع الأمور ـ أن يكون قد انقضى على «وجودها» زمن كاف يسبق عام 200هـ، حتى توجد «كطائفة»، وحتى تتكون كتنظيم، وكقوة فاعلة في مجتمعها إلى الحد الذي رأينا.

* * *

أظهرت لنا هذه الجولة السريعة كيف حدث نوع من التواصل التاريخي بين مصطلحي: الزهد والتصوف خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الأول والقرن الثاني الهجريين)، وأن ذلك حدث في الزمن ذاته، على معظم المساحة العمرانية التي كانت تمتد إليها سلطة الدولة العربية ـ الإسلامية (العباسية). لكن هذا الواقع لا يعني أن التحول النوعي المنتظر، أي تحوّل الزهد بمفهومه الأولي البسيط إلى التصوف، بمفهومه النظري الفلسفي، قد حدث بالفعل خلال ذلك التواصل التاريخي بين المصطلحين في القرن الثاني الهجري.

إذن، ماذا كان يعني اصطلاح «الصوفي» أو «التصوف» في تلك الحقبة، إذا لم يكن يعني مسماه الحقيقي المعروف تاريخياً ونظرياً؟

نعتقد أن القشيري وضع الجواب الدقيق عن هذا السؤال بقوله: «انفرد خواص أهل السنَّة، المراعون أنفاسهم مع اللّه تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم التصوف. واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المئتين من الهجرة»[1]. فمصطلح التصوف بناء على مقالة القشيري هذه، لم يكن يعني، قبل المئتين من الهجرة، غير المفهوم الذي كان يعنيه مصطلح «الزهد» نفسه بمفهومه السابق لمفهوم التصوف كحركة نظرية فلسفية، وإيديولوجية. نفهم ذلك من عدة مؤشرات مررنا بها منذ قليل: **أولها**، قول

---

(1) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 7 ـ 8.



القشيري إن اسم «التصوف» انفرد به قبل المئتين من الهجرة «خواص أهل السنَّة». فإن تعبير «أهل السنة» بذاته مؤشر صريح يدل على المفهوم التقليدي للمسلمين، وهو تعبير يوضع عادة في مقابل «الصوفية» بالمصطلح النظري المعروف، ومقابل أصحاب المذاهب العقلانية والفلسفية والباطنية. أما كلمة «خواص» فهي نص على «الزهاد» الذين يتميزون من عامة «أهل السنة» بخصائص «الزهد» التي أجملها القشيري حين وصفهم بأنهم «المراعون أنفاسهم مع الله.. إلخ». وثاني المؤشرات، ما ذكره صاحب «اللمع» ـ كما تقدم ـ من أن اسم «الصوفية» كان معروفاً في وقت الحسن البصري، ثم ما ذكرناه سابقاً عن غولدتسيهر من أن كلمة «صوفي» بدأ استعمالها في خلافة عبد الملك بن مروان. فإن أحداً من مؤرخي حركة «التصوف الإسلامي» أو الباحثين في هذا الموضوع، لم يدَّع أن «التصوف» بمفهومه الاصطلاحي النظري كان قد وجد في زمن الحسن البصري أو في خلافة عبد الملك بن مروان. فإذا كان اسم «الصوفية» وكلمة «صوفي» قد وجدا في ذلك الزمن، فإن معناهما لم يكن يتجاوز المعنى نفسه الذي كان يدل عليه مصطلح «الزهد» بخصائصه التاريخية المعروفة حينذاك[1]. وثالث المؤشرات، ما رأيناه سابقاً أيضاً من إطلاق لقب «صوفي» على شخصيات من أمثال: جابر بن حيان، وأبي هاشم الكوفي، وعبدك الصوفي، وعبد الواحد بن زيد، وهم الذين لا نجد في سيرة أحد منهم ما ينبىء بأنه أضاف إلى خصائص «الزهد» التقليدي إضافة تشير إلى تطور في هذا الزهد نحو التصوف الحقيقي.

---

(1) يدعي الصوفية أن الحسن البصري أول المتصوفين ورائد التصوف. والواقع أن الحسن البصري لم يكن في مسلكه ولا في تفكيره يزيد عن كونه أحد زهاد عصره من حيث طابع زهده ومحتواه، بل يمكن القول إنه كان من معتدلي هؤلاء الزهاد مسلكياً، لأنه لم يبالغ في العزلة ولا في العبادة، وهو القائل كلمته المشهورة: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة» (الرسالة القشيرية، ص 54): ورغم بساطة هذه الكلمة، في دلالتها الإسلامية التقليدية، تمسك الصوفية المتأخرون بها دليلاً على كون الحسن البصري منهم أو رائدهم. فإن المسلمين المؤمنين البسطاء يقولون بما قاله الحسن، وكذلك أئمة «أهل السنة» والفقهاء منهم بخاصة يقولون بهذه المقالة حتى مع عدائهم للتصوف.



إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان إطلاق اسم «الصوفي» على زهاد القرن الثاني الهجري، وإطلاق اسم «التصوف» على زهدهم، لا يعنيان تحولاً نوعياً من «الزهد» الإسلامي التقليدي إلى «التصوف» النظري الفلسفي، فما سبب تسمية الزهد، إذن، بالتصوف، وتسمية الزاهد بالصوفي؟ لن نفتح ملفاً تاريخياً لنشأة هذين المصطلحين التي قيل فيها الكثير من الآراء المختلفة. ولكننا نستخلص من مجمل هذه الآراء، ومن النظرة التاريخية الموضوعية في أصل المسألة، أن مصدر العلاقة بين الزهد وكلمتي «صوفي» و«تصوف»، هو ـ في الواقع ـ ما كان بين طبيعة الزهد كمسلك اجتماعي معين، وبين لباس «الصوف» قديماً من تناسب مادي منشؤه كون هذا النوع من الملابس مرتبطاً، في العصور القديمة، بالفقر ووضع الفقراء، بقدر ما كان لبس الخز (الحرير) مرتبطاً بالغنى وترف الأغنياء وذوي الجاه المادي في المجتمع. والمقصود ـ طبعاً ـ بلباس الصوف هنا يختلف كلياً عما يتخذ في العصور الحديثة من النسيج الصوفي الثمين المتقن الصنع، فقد كان لباس الصوف القديم بدائياً لا يعالج، في سبيل اتخاذه ملبساً، سوى معالجة أولية بدائية، ولذلك كان ملبساً للفقراء. ولما كان الزهد في القرن الهجري الأول يستلزم من الزهاد الابتعاد عن كل مظهر من مظاهر الترف والتنعم في العيش، فقد اتخذوا من لباس الصوف البدائي الخشن شعاراً مادياً لمسلكهم الزهدي[1]. هذا من حيث التفسير الشكلي للمسألة. أما تفسيرها بالارتباط مع الأسباب الاجتماعية ـ السياسية لنشوء ظاهرة الزهد حينذاك، فهو أن لبس الصوف كان يعني وجهاً من وجوه

---

(1) يقول الطوسي في «اللمع»، ص 42، عن الصوفية: «نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين». وفي كتاب «التعرف لمذهب التصوف» للكلاباذي (ـ380هـ/ 990م) (ط. القاهرة 1923، الباب الأول) يقول عن الصوفية إنه «من لبسهم وزيهم سموا صوفية، لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة، فتحروا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف». وروى الكلاباذي (المصدر نفسه) عن الحسن البصري قوله: «لقد أدركت سبعين بدرياً ما كان لباسهم إلا الصوف».



التحدي والمعارضة السلبية للأريستقراطية الأموية الحاكمة، وهذا هو الوجه نفسه الذي كانت تعنيه ظاهرة الزهد من حيث جوهر وجودها في بدايته. وليس مصادفة أن زهاد الكوفة كانوا أسبق زهاد عصرهم إلى لبس الصوف[1]. فالكوفة كانت مركز المعارضة الأساسي للأمويين. وقد كان خلفاؤهم منذ سليمان بن عبد الملك (كانت خلافته سنة 96هـ/ 714م) يلتزمون ـ كما يحدثنا المسعودي[2] ـ الظهور دائماً في ملابس الوشي أناقة وترفاً[3]، وكانت الكوفة نفسها من أشهر المدن اتقاناً لصناعة الوشي في دولتهم. لذلك إذن كان زهاد الكوفة يلبسون الصوف الخشن رداً على ترف الحاكمين وتعريضاً بمسلكهم، كشكل من أشكال المعارضة السياسية. ولعل ابن خلدون يشير إلى شيء من ذلك حين يختار أن يكون اسم «الصوفية» مشتقاً من الصوف، ثم يقول عن أهل التصوف: «وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[4].

6 ـ وفي سياق «الاستمرارية التاريخية»!

الطابع النوعي لظاهرة الزهد، من حيث المضمون، كان ـ إذن ـ خلال القرن الثاني الهجري، لا يزال هو طابع الزهد التقليدي بوجه عام. أي أنه لم يبلغ ـ بعد ـ مرحلة التحول إلى التصوف النظري، بل يسوده نوع من الركود يمكن تسميته بـ «الاستمرارية التاريخية» التي نقصد بها انقطاع النمو والتطور. والسؤال الآن يتوجه إلى سبب هذه «الاستمرارية»، ما هو؟

إن النظرة المتعمقة في ما هو أبعد من الظاهرة بشكلها المنظور، يمكن أن تساعد في اكتشاف البعد الاجتماعي ـ السياسي الذي كان وراء تلك

---

(1) راجع «الصلة بين التصوف والتشيع»، (الشيبي)، ص 262 ـ 263.
(2) المسعودي، مروج الذهب، مصر 1346هـ، ج 2، ص 162.
(3) الوشي: نسيج يزخرف بالألوان الزاهية.
(4) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1956، ص 843.



الاستمرارية التاريخية لحركة الزهد، خلال القرن الثاني للهجرة، بحيث لم تسر شوطاً ملحوظاً في طريق التحول إلى ما نسميه بالتصوف النظري. والواقع أن الزهد، من حيث كان موقفاً سياسياً حيال الصراع السياسي الدموي أول الأمر، ثم حيال الاستبداد والظلم الاجتماعيين بعد توطد الحكم الأموي وخلال عهد الحجاج الطاغية بالأخص، بقي ـ أي الزهد ـ محافظاً على موقفه ذاك حتى بدايات القرن الثاني الهجري. وبعد ذلك نجد ظاهرة الزهد قد أخذت تنفصل ـ نسبياً ـ عن مصدر وجودها، أي أن بعدها الاجتماعي ـ السياسي أخذ يتوارى ليظهر بعدها الديني مستمداً من طبيعة شكلها الذي برزت به كظاهرة سلوكية، بمعنى أن الجانب الديني للزهد، الذي هو جانبه الشكلي، أخذ حينذاك يتغلب على جانبه الاجتماعي ـ السياسي الذي كان أساس وجوده. وذلك حصل ـ كما نعتقد ـ بفعل عاملين اثنين:

العامل **الأول** ـ إن ظاهرة الزهد، بالرغم من كونها بدأت تعبيراً عن موقف اجتماعي وسياسي لرفض الظاهرات الصراعية المعينة في المجتمع، اتخذت ـ مع ذلك ـ شكل عزلة لا عن أحداث الصراع السياسي وحدها، بل عن كل حركة النشاط العملي الاجتماعي بوجه عام. وسلك الزهاد خلال هذه العزلة مسلكاً دينياً خالصاً منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي، بل منقطع الصلة حتى بالجانب العملي الدينامي من الإسلام نفسه. فلما استمرت هذه العزلة بضع عشرات من السنين، كان نتاجها: **أولاً**، غياب الرؤية الاجتماعية عن أولئك الزهاد إلى حد أنهم كادوا يفقدون القدرة في وعيهم الاجتماعي على التفاعل مع الأحداث والظاهرات الجارية في مجتمعهم[1]. وثانياً، استغراقهم في التعايش مع الطقوس الدينية حتى استدرجهم هذا الاستغراق المبالغ به إلى أن يجدوا أنفسهم ـ بعد زمن ـ يعيشون بكل وعيهم في عالم خاص بهم له «ميتافيزيقاه» الخاصة المغلقة،

---

(1) لقد بلغ من عزلة هؤلاء الزهاد عن مجتمعهم أن أحدهم كان لا يخرج من بيته، أو كان يتخذ لنفسه سرداباً ينعزل فيه حتى عن أهل بيته كما يروي الأصفهاني في «حلية الأولياء» (6/ 345) عن عبد العزيز الراسبي أحد زهاد البصرة.



وله منطق حركته الغيبي المسيطر. ولعله في هذا الجو «الميتافيزيقي» الشبيه بـ «الاغتراب» نشأت عند بعضهم تلك النزعة المسماة بـ **«الحب الإلّهي»**. وهي النزعة التي برزت مرة أخرى مع «الصوفية» بشكل مفاهيم فلسفية، كمفاهيم: «وحدة الوجود»، و«الاتحاد» و«الحلول» إلخ..

والعامل الثاني، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في المجتمع الأموي. فقد كان هذا الصراع يزداد تطوراً وتعقّداً كما اتسعت قاعدته الاجتماعية، أكثر فأكثر، حتى شملت قطاع القوى المنتجة الأساسية في هذا المجتمع. نعني جماهير الفلاحين الفقراء الذين كانت ترهقهم فداحة الضرائب وقسوة أنظمة الجباية والجباة[1]، فتدفعهم إلى حلبة التناقضات المتصارعة، وتخلق لديهم الأساس المادي لأن يكونوا طرفاً طبقياً، بصورة موضوعية فقط، داخل هذه الحلبة. إن هذا التطور قد تجاوز ظاهرة الزهد، كموقف اجتماعي، أي أن هذه الظاهرة أصبحت عاجزة عن أن تعبر، في ظروف التطور المذكور، عن موقف اجتماعي يتناسب مع هذه الظروف الجديدة المعقدة. بل يجب القول إن ظروف التطور هذا أصبحت لا تكتفي بأن يكون انعكاسها أو التعبير عنها في المستويات الفكرية، مقتصراً على ما سميناه في المرحلة السابقة «موقفاً سياسياً»، سواء كان هذا موقف معارضة ورفض، أم موقف موالاة وقبول.. ذلك لأن تطور الصراع على نحو ما

(1) لعل الصورة التي يضعها أمامنا المؤرخ المسعودي (مروج الذهب، ج 2، ص 194) لواقع الظروف الاجتماعية في أواخر العصر الأموي، تفيدنا هنا في تصور ما نقصده من تطور الصراع الاجتماعي والسياسي: يروي المسعودي أن بعض شيوخ بني أمية سئل بعد سقوط الدولة الأموية عن سبب سقوطها، فقال: «إنا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا، فظلمنا رعيتنا، فيئسوا من إنصافنا، وجار عمالنا على رعيتنا فتمنوا الراحة منا، وتحومل على أهل خراجنا فجلوا عنا، وخربت ضياعنا فخربت بيوت أموالنا، ووثقنا بوزرائنا فأثروا مرافقهم على منافعنا، وأمضوا أموراً دوننا أخفوا علمها عنا، وتأخر عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا، واستدعاهم عدونا فظافروه على حربنا، وطلبنا أعداؤنا فعجزنا عنهم لقلة أنصارنا...». قد يكون هذا الكلام غير صحيح النسبة إلى أموي، لكن الصورة التي يرسمها هذا الكلام صحيحة النسبة إلى الواقع التاريخي كما هو في أخريات أيام الدولة الأموية.



وصفناه، أصبح يتطلب انعكاساً أو تعبيراً، في المستويات الفكرية، أعلى مما كان يتطلبه عند بروز ظاهرة الزهد في منتصف القرن الأول الهجري. وهذا الانعكاس أو التعبير «الأعلى» المطلوب الآن هو «الموقف الإيديولوجي».

ولم يكن الزهد ـ بمفهومه «الميتافيزيقي» الذي انتهى إليه عند بداية القرن الثاني الهجري ـ مؤهلاً حينذاك لتقديم موقف إيديولوجي بمستوى الحاجة المرحلية، ولكن كان ـ في الوقت نفسه ـ يتقدم لسد هذه الحاجة، أسلوب آخر للانعكاس الفكري يتمثل في موقف «القدرية» الذي كان حينذاك يتطور إلى حركة لها أبعادها الاجتماعية وأسسها الفكرية، هي حركة «المعتزلة». على أن السمة المميزة الأساسية لهذه الحركة (المعتزلة) هي اتجاهها «العقلاني». وهذا الاتجاه يخالف من وجوه عدة اتجاه ظاهرة الزهد التي بدت متحولة ـ كما قلنا ـ إلى نوع من «الاغتراب»، وهو ـ في واقعه ـ «اغتراب» حتى عن «العقلانية» ذاتها.

ذلك يعني، بمجمله، أن التيار «العقلاني» خلال القرن الثاني الهجري (الثامن)، هو الذي كان يلبي حاجة التطور الاجتماعي إلى الانعكاسات «الإيديولوجية» على الصعيد الفكري، وأن التيار الزهدي باتجاهاته التقليدية الصرف قد تخطاه الزمن.

7 ـ أحجار في البحيرة الراكدة

غير أننا نلحظ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري، تحركاً داخلياً، ولكنه خفي وبطيء، بدأ يتخلل تلك الاستمرارية التاريخية لظاهرة الزهد، لكي يهز طبيعتها السكونية المكتسبة تاريخياً، كما أشرنا سابقاً. هذا التحرك الداخلي يمكن رؤيته في نموذجين اثنين نجد بينهما بعض اختلاف: يمثل النموذج الأول داود الطائي (ـ165هـ/ 781م)، ويمثل النموذج الثاني الفضيل بن عياض (187هـ/ 802م). أما داود الطائي فقد ظهر في سيرته شيء من مظاهر «التصوف» له بعده الأعمق من الزهد التقليدي، سواء كان ذلك بمسلكه العملي أم بأقواله «التعليمية». يتجلى ذلك، أولاً، في كون الطائي



جعل نفسه مقصداً لبسطاء الناس يتبركون بلقائه ويتلقون كلماته كمنهج لهم. وهذا أمر جديد في سيرة أهل الزهد في عصره، وهو الأمر الذي أصبح ـ في ما بعد ـ مسلكاً خاصاً بشيوخ «الصوفية» سنراه، من حيث دلالته الاجتماعية، يحمل جانباً إيديولوجياً[1] سيتضح بأبعاده كلها حين تنضج ظروف التحول النوعي المنتظر، نعني تحول الزهد إلى التصوف النظري كموقف إيديولوجي. ويتجلى ذلك، ثانياً، في أن داود الطائي كان يطيل التأمل ويقتصد في كلامه اقتصاداً مبالغاً به، فإذا تكلم ألقى الكلام موجزاً صارماً متزمتاً بلهجة تعليمية مسيطرة، كقوله لبعض قاصديه: «صم الدنيا (أي صم طول حياتك)، واجعل فطرك الموت (لا تترك الصوم حتى الموت). فر من الناس فرارك من الأسد، غير طاعن عليهم، ولا تارك لجماعتهم»[2]. هذان المظهران في سيرة داود الطائي يشيران إلى بواكير «تصوفية» كانت تتحفز، في العصر العباسي الأول، لكي تجتاح ـ شيئاً فشيئاً ـ سكونية الزهد التقليدي واستمراريته التاريخية الراكدة، وعجزه اللاحق عن المشاركة في تلبية حاجات تطور الصراع الاجتماعي إلى انعكاسات إيديولوجية على المستويات الفكرية. ولكن تلك البواكير «التصوفية» عند الطائي كانت لا تزال براعم في زمنه.

وأما الفضيل بن عياض، فقد دخل حياة الزهد بطريقة دراماتيكية طارئة على الحركة الزهدية في عصره. روى القشيري أن الفضيل «كان يعشق جارية، فبينا هو يرتقي الجدار إليها سمع تالياً يتلو القرآن: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ

---

(1) الجانب الإيديولوجي في هذا المسلك هو كونه مقدمة لما سيسمى بـ «الولاية» عند الصوفية. وهذه «الولاية» هي رتبة استحدثها الصوفية ونسبوها إلى ذوي المقامات الرفيعة منهم ونسبوا إلى «الأولياء» منهم كرامات إلّهية كالمعجزات للأنبياء. والأساس الواقعي لفكرة «الولاية» الصوفية هذه، هي محاولة انتزاع «السيادة» أو الزعامة الدينية المطلقة من أيدي الخلفاء الذين كان احتكارهم منصب «خليفة اللّه وظله على الأرض» جزءاً من الإيديولوجية الدينية الرسمية لدولة الخلافة. لذلك كان استحداث «الولاية» الصوفية شكلاً من الأشكال المتعددة والمتنوعة التي ظهرت لتحطيم إيديولوجية الدولة.

(2) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج 3، ص 65.



.امَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾[1]، فقال ـ أي الفضيل ـ: يا رب، قد آن. فرجع...»[2]. هذه الصورة الدراماتيكية التي وصف بها دخوله حياة الزهد، جعلت سيرة زهده تمضي كلها على هذا النمط الغريب، آنذاك، عن أنماط الزهد الأخرى في غير البيئة الخراسانية. فهو ـ مثلاً ـ لكي يعبر عن خوفه من «يوم القيامة»، يختار هذه اللهجة المثيرة، فيقول: «لو خيرت أن أعيش كلباً ولا أرى يوم القيامة، لاخترت أن أعيش كلباً وأموت كلباً ولا أرى يوم القيامة»[3].

فهل كانت مسألة مصادفة أن يدخل الفضيل بن عياض حياة الزهد بهذه الطريقة في الفترة التاريخية نفسها التي يدخل فيها حياة الزهد بالطريقة الدراماتيكية نفسها أيضاً خراسانيون آخرون، أمثال: إبراهيم بن أدهم البلخي (ـ161هـ/ 777م)، وعبد اللّه بن المبارك (ـ181هـ/ 797م)، وشقيق البلخي (ـ194هـ/ 809م)، وقيل إن ستين نفراً من زهاد خراسان خرجوا مع عبد اللّه بن المبارك وإبراهيم بن الأدهم باسم «طلب العلم»[4]. ولا ندري كيف خرجوا، وإلى أين، وما «العلم» الذي يطلبون؟

نقول: ليس ذلك من قبيل المصادفات. إن لدينا من أخبار ابن الأدهم وابن المبارك وشقيق البلخي ما يلقي أضواء على هذه المسألة، بالإضافة إلى أخبار الفضيل بن عياض:

يروي القشيري[5] أن «إبراهيم بن الأدهم بن منصور، من كورة بلخ (وبلخ هذه مدينة من مدن إقليم خراسان) كان من أبناء الملوك، فخرج يوماً متصيداً، فأثار ثعلباً أو أرنباً، وهو في طلبه، فهتف به هاتف: يا إبراهيم، ألهذا خلقت، أم بهذا أمرت؟ ثم هتف به أيضاً من قربوس السرج: واللّه، ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت. فنزل عن دابته وصادف راعياً لأبيه، فأخذ

---

(1) سورة الحديد، 57، الآية: 16.
(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 9.
(3) الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 84.
(4) راجع حلية الأولياء (الأصفهاني): ج 7، ص 369.
(5) الرسالة القشيرية، ص 8 ـ 109.



جبة للراعي من صوف، ولبسها، وأعطاه فرسه وما معه، ثم أنه دخل البادية.. ثم دخل مكة وصحب بها سفيان الثوري والفضيل بن عياض، ودخل الشام ومات فيها»[1]. ومن أخبار ابن الأدهم هذا أنه «كان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين»[2]، وأنه قال: «أطِب مطعمك (أي كل الطعام الطيب بمعنى الحلال المشروع) ولا حرج عليك أن لا تقوم الليل ولا تصوم النهار».

ويروي ابن الجوزي عن شقيق البلخي أنه ـ أي البلخي هذا ـ كان تاجراً غنياً وأن تركياً رآه في بيت الأصنام، فكشف له هذا التركي عن التناقض بين سعيه ـ أي البلخي ـ إلى الربح وبين زعمه الإيمان بخالق قادر على كل شيء، فترك التجارة[3] ودخل حياة الزهاد. ونجد عند ابن الجوزي نفسه أيضاً أن عبد اللّه بن المبارك كان في خراسان من أغنيائها ومن شخصياتها الاجتماعية البارزة، ثم ترك ثروته وجاهه فيها قاصداً الكوفة حيث أقام يمارس حياة الزاهدين لأنه كان يرى الزهاد هم الملوك[4].

هذه إذن ثلة من الزهاد ينتسبون إلى بيئة أصلية واحدة (خراسان)، ويدخلون حياة الزهد بطريقة متشابهة تتميز بعنصر دراماتيكي طارىء ـ كما قلنا سابقاً ـ على الحركة الزهدية حتى بعيد منتصف القرن الثاني الهجري. وهذا العنصر الدراماتيكي يزداد إثارة للباحث حين يقترن حدوثه بترك إمارة وثروة وتجارة وجاه اجتماعي، ثم يقترن بالرحيل من خراسان إلى أقاليم أخرى من أرض الدولة العربية هي أقرب إلى مركز الدولة، كما هي أكثر نشاطاً في المجال الفكري.

فإذا صح ما ذكره الأصفهاني في حلية الأولياء ـ كما أشرنا منذ قليل ـ من أن ستين نفراً من زهاد خراسان غادروها حين غادرها ابن الأدهم وابن

---

(1) وفي طبقات الصوفية (أبو عبد الرحمن السلمي، القاهرة 1953، ص 30) ما يشير إلى أن ابن أدهم نزل البصرة والإسكندرية أيضاً.
(2) الرسالة القشيرية، ص 9.
(3) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج 4، ص 133.
(4) المصدر السابق، ج 4، ص 109.



المبارك، وأضفنا ذلك إلى كل ما تقدم من أمر هذين (ابن الأدهم وابن المبارك) وشقيق البلخي، جاز لنا أن نرى في هذه الأسماء وهذه الأحداث ظاهرة جديدة تتداخل مع ظاهرة الزهد التقليدية، فتلقي في بحيرتها الراكدة أحجاراً، لا حجراً واحداً... ماذا في هذه الظاهرة الجديدة، وما أبعادها؟

للإجابة عن ذلك نحتاج أن نذكر ما سبق ذكره من أن ابن أدهم «كان يأكل من عمل يده»، وأنه كان يقول: «أطب مطعمك ولا حرج عليك أن لا تقوم الليل ولا تصوم النهار». فهو إذن يحمل مفهوماً جديداً للزهد، فليس الزهد عنده ـ كما كان قبله ـ انقطاعاً عن العمل واتكالاً مطلقاً في الحصول على وسائل العيش، وليس هو كذلك صلاة متصلة في الليل وصوماً متصلاً في النهار، بل هو أن يتورع الزاهد عما هو غير «طيب»، أي غير حلال وغير مشروع. ونحن نرى شقيقاً البلخي يتجه هذا الاتجاه كذلك في فهم الزهد، إذ تروي لنا المصادر كيف عدل شقيق البلخي هذا عن خطة كان يسلكها تشبه خطة الزاهدين التقليديين المعاصرين له. عدل عنها مذ سمع عبد العزيز بن أبي رواد (ـ159هـ/ 775م) يقول له: «ليس الشأن في أكل الشعير ولا لباس الصوف والشعر. الشأن في المعرفة، وأن تعبد الله ولا تشرك به»[1]. لسنا نعتقد أن عدول شقيق البلخي عن خطته الزهدية السابقة، واتباعه هذه الخطة الجديدة، حدثا بتأثير «سحري» لمجرد أن سمع شخصاً، مهما كان شأنه، يقول هذا الكلام. وإنما نحن نأخذ بالقول الآخر الذي يخبرنا أن شقيقاً البلخي كان من أفضل تلامذة إبراهيم بن أدهم[2].

نجد في خطة ابن أدهم، إذن، أمراً جديداً هو التقليل من دور العبادة في الزهد، ونجد من جهة ثانية أمراً جديداً آخر في خطة تلميذه شقيق البلخي، هو ـ عدا التقليل من دور العبادة ـ اعتماد المعرفة في مفهوم الزهد. فهذان أمران جديران بالانتباه في هذه المرحلة، وهما يكونان عنصرين من عناصر ما سميناه بـ «الظاهرة الجديدة» المتداخلة الآن مع ظاهرة الزهد التقليدية.

---

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 133.
(2) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 327.



ولكن بقيت عناصر أخرى مكونة للظاهرة الجديدة، سنجدها في العودة ثانية إلى سيرة هؤلاء الزهاد الخراسانيين الجدد، ولعلها العناصر الأكثر أهمية في هذا المجال. سنجد هذه العناصر أولاً في وصف ابن المبارك للزهاد بأنهم الملوك (صفوة 4/ 109)، وسنجدها ثانياً في وعظية شقيق البلخي السابقة الذكر[1] والقائلة بأن «الرعاة في كل عصر: العلماء والصوفية»[2]، وسنجدها ثالثاً في الصيغة التي صيغت بها أسطورة زهد ابن الأدهم، من حيث كونها توحي بأنه ترك حياة أبناء الملوك واختار حياة الزهاد الفقراء بدعوة إلّهية، فكأنه مدعو من اللّه مباشرة أن يقوم بدور الزاهد، وكأنما اللّه قد اختاره وندبه لهذا الدور. بل هو نفسه ـ أي ابن أدهم ـ قال هذا المعنى بما يشبه الصراحة، حين قال بشأن تحوله من «أمير» إلى «زاهد»: «... جاءني نذير من رب العالمين.. واللّه، لا عصيت اللّه بعد يومي ذا، ما عصمني ربي»[3].

في قوله هذا ـ عدا ما تشير إليه كلمة «نذير من رب العالمين» ـ ادعاء خطير آخر، هو «العصمة» (عصمني ربي)، مع كون العصمة للنبي وحده عند أهل السنة، وللنبي والإمام عند الشيعة. ومما يدعم وجود هذا الادعاء عند ابن أدهم بالفعل ما يقوله السلمي من أن الخضر علَّمه ـ أي علَّم ابن أدهم ـ سر اسم اللّه الأعظم»[4]. نضيف إلى كل ذلك ما سبق من الكلام على طريقة الفضيل بن عياض الأسطورية في دخوله حياة الزهد.

تجتمع أمامنا من هذه العلامات الكثيرة الواضحة «مواد» تاريخية تتمثل فيها العناصر المكونة لتلك الظاهرة الجديدة التي حركت «سكونية» الزهد التقليدي منذ ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري، وخلخلت صورة

---

(1) ص 165 سابقاً.

(2) الكواكب الدرية (المناوي)، ج 1، ص 121.

(3) الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 7، ص 368.

(4) السلمي، طبقات الصوفية، ص 30 ـ و«الخضر» اسم يدل عند المسلمين الدلالة نفسها التي يعنيها اسم «إيليا» واسم القديس «جرجس» عند المسيحيين. وكان لاسم «الخضر» عند الصوفية الإسلاميين مكانة ترتبط بكرامات «الأولياء» منهم.



«استمراريته التاريخية»، لكي تتقدم به شوطاً نحو ما ينتظره من تحول نوعي إلى التصوف. يتلخص مضمون هذه العناصر كلها، بصورة أساسية، في محاولة الزهاد الخراسانيين، خلال مرحلة متأخرة من تاريخ الزهد الإسلامي، أن يخرجوا زهاد عصرهم من تلك العزلة المطبقة التي كانوا قد انتهوا إليها أثناء القرن الثاني الهجري، وأن ينقلوا دورهم السلبي إلى دور فاعل في المجتمع وأن يرتفعوا بهذا الدور إلى مركز خطير الشأن يعلو على مكانة الخلفاء والملوك حتى يوازي مكانة النبي أو الإمام إلى حين![1].

قلت: «محاولة الزهاد الخراسانيين» لأن هذا القول يضع «الظاهرة الجديدة» في مكانها من الواقع التاريخي. ومن خلال مكانها هذا تنكشف جذور المحاولة. فقد ظهر من عرضنا، واضحاً، بدعم من «المواد» التاريخية، أن البيئة الخراسانية كانت مصدر هذه الظاهرة التي حركت تاريخ الزهد، وتكاد تدفعه إلى خارج إطاره الضيق المغلق، حتى يبلغ مستوى تحوله واندماجه في حلبة الصراع الإيديولوجي المتصاعد.

أما لماذا البيئة «الخراسانية» بعينها، فذلك له أسبابه الموضوعية. ويأتي في المقام الأول من هذه الأسباب اثنان:

أولهما، حضاري يرتبط بخصائص تاريخية للشعب الفارسي. ونحن إذا رجعنا إلى العناصر المكونة لهذا الزهد الخراساني الجديد، كما استخلصناها منذ قليل، وجدناها غير مستمدة كلها من مصادر إسلامية، فهي تخالف النظر الإسلامي من حيث المبالغة في دور الزهاد و«العارفين»، وليست مستمدة من مصادر مسيحية[2]، بل يبدو لنا أن فيها أثراً من المذاهب والعقائد التي نشأت أو انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم أو

(1) نقصد بقولنا «إلى حين» أن صوفية ما بعد القرن الثالث الهجري سوف يرتفعون بمكانة «العارفين» إلى مراتب الألوهية بشكل ما، كما سنرى.

(2) ينفي نيكلسون تأثر هذا الفريق من الزهاد الذين نتحدث عنهم الآن (الطائي وابن عياض وابن الأدهم وشقيق البلخي) بالمصادر المسيحية في اتجاههم التصوفي (في التصوف الإسلامي، ص 3، ترجمة أبو العلا عفيفي).



المعاصر للإسلام، ولا سيما المذاهب الغنوصية (العرفانية)[1].

والعامل الثاني، هو أن البيئة الخراسانية كانت دائماً، منذ بدء الفتح العربي ـ الإسلامي، بؤرة ملتهبة للصراع ضد الفاتحين العرب، بمختلف أشكال الصراع ومستوياته[2]. فمن صراع بالعنف المسلح إلى صراع ديني برفض دين الفاتحين (الإسلام) حيناً، وبالدخول في الإسلام بسلاح العقائد والأفكار الفارسية القديمة حيناً آخر، إلى صراع سياسي وإيديولوجي في مقاومة الدولة العربية، كتأييد دعوات مذهبية أو فكرية مناهضة لمذهب الدولة الرسمي[3] أو لإيديولوجيتها الرسمية، أو الاشتراك في ثورات نشبت بوجه سلطة الدولة[4]. وفي البدء كان تحريك المشاعر «القومية» في أساس هذا الصراع. ويمكن القول إن المشاعر «القومية» ظلت تعمل في تغذية الثورات والانتفاضات وسائر مظاهر المقاومة للحكم العربي. ولكن لم تبق هذه المشاعر هي العامل الوحيد في ذلك، إذ تداخلت ـ من بعد ـ مع عوامل سياسية «فوقية»، وعوامل اجتماعية لها جذورها الطبقية، بدليل أن

---

(1) راجع «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، دي بور، ص 12، الهامش رقم 3 (ط 3، العربية).

(2) فتح العرب بلاد خراسان صلحاً (سنة 30هـ/ 650م) في خلافة عثمان بن عفان. ولكن الثورات وأنواع المقاومة ظلت تتوالى بوجه الحكم العربي طوال عهد الدولة الأموية تقريباً، ثم تجددت في عهد الخلافة العباسية بأشكال جديدة كثيرة التنوع، ومنها الأشكال الفكرية والإيديولوجية. وفي عهد المنصور ثار عليه الخراسانيون سنة 136هـ/ 753م مروج الذهب، ج 2، ص 237.

(3) كانت خراسان أحد المراكز الكبرى للعلويين ثم للدعوة العباسية ضد الأمويين، وظلت مركزاً مهماً للشيعة طوال عصور التاريخ الإسلامي.

(4) حدث مثلاً في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي (105 ـ 125هـ/ 723 ـ 742م) أن اشترك الخراسانيون اشتراكاً فعالاً في ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (سنة 121هـ/ 738م). (راجع الفخري في الآداب السلطانية (ابن الطقطقي)، ص 113). لقد اعتاد المؤرخون تفسير مثل هذه الثورة تفسيراً مذهبيا صرفاً (التشيع) مهملين الدوافع الاجتماعية، في حين أن الدوافع الأساسية لكثير من المشاركين في هذه الثورات ليست مذهبية بقدر كونها نوعاً من مقاومة السيطرة الاجتماعية أو السياسية. وهذا هو بالضبط ما ينطبق على أهل خراسان حينذاك.



بعض أشكال المقاومة في خراسان كان يلتقي مع مقاومة مماثلة لها، من حيث الأساس الاجتماعي، في مناطق أخرى على خريطة الدولة العربية الواسعة، بل كانت تلتقي أحياناً مع أشكال من المقاومة للدولة تظهر في أقاليم عربية أو كثرة سكانها من العرب كالعراق والشام ومصر. ولا شك في أن خطة القسوة والامتهان التي اتبعتها السلطات الأموية غالباً في معاملة الفرس بعامة وأهل خراسان بخاصة، كانت من العوامل المباشرة في إرهاف المشاعر «القومية» من جهة، وفي تعميق أثر الانسحاق الاجتماعي لدى جماهير الناس البسطاء والكادحين من جهة ثانية. وهنا نتذكّر حواراً تاريخياً له مغزى كبير في هذا المجال، حدث بين الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (خلافته: 99 ـ 101هـ/ 717 ـ 719م) وبين ممثله على خراسان الجراح بن عبد اللّه الحكمي (ـ112هـ). فقد كتب الجراح إلى الخليفة يقول عن خراسان «إن أهلها لا يصلحهم إلا السيف والعصا»، فكتب عمر بن عبد العزيز إلى الجراح في جواب ذلك يقول له: «بل كذبت. بل، يصلحهم العدل والحق. فأبسطه بينهم»[1]. هذا الحوار يمثل ـ في الواقع ـ نموذجين رئيسين للنظر في انتفاضات الشعوب: نموذج النظر بروح الغطرسة والاستبداد أو الاستعلاء «الشوفيني»، فضلاً عن المثالية والسطحية فيه، ونموذج النظر الواقعي النافذ إلى الأسس الاجتماعية للمشكلة في جواب عمر بن عبد العزيز.

* * *

هذان العاملان بين العوامل الموضوعية المكونة لطبيعة العلاقة التاريخية بين سكان خراسان الأصليين وبين المؤسسات العربية: الاجتماعية والسياسية والفكرية والإيديولوجية، يصلحان قاعدة لتفسير ذلك النوع الجديد من الزهد، النابع من البيئة الخراسانية. فلم يكن من المصادفة قط، إذن، خروج كل أولئك الذين يمثلون هذا الزهد الجديد من بيئة جغرافية واحدة

---

(1) المناوي، الكواكب الدرية، ج 1، ص 143.



هي خراسان، وبيئة اجتماعية واحدة هي بيئة القصور والثراء والجاه السياسي ولا انتشارهم وتنقلهم بين الكوفة والبصرة ومكة والإسكندرية والشام[1]، ولا عودة أصحاب إبراهيم بن أدهم من الشام إلى مدينة بلخ الخراسانية[2]. إن كل ذلك يقدم لنا ملامح واضحة **للبعد الاجتماعي**[3] لظاهرة الزهد الخراسانية التي برزت بعد منتصف القرن الثاني الهجري. وهذا البعد الاجتماعي لم تستطع أن تطمس ملامحه كثافة الظلال الدينية و«الروحية»، إذ كان عميق الجذور قوي الحضور، فكان لا بد إذن أن يجد انعكاساً له في **البعد الإيديولوجي** للظاهرة، إذ كانت في حينها جزءاً من العملية الجارية لتأسيس وجود التصوف، كحركة فلسفية، وإيديولوجية.

8 ـ على تخوم التصوف

عند نهاية القرن الثاني الهجري، يكون الزهد قد أصبح على تخوم التصوف. فإن هذا القرن لم يشرف على نهايته حتى كان قد دفع بالزهد إلى

---

(1) تحدثنا المصادر الصوفية أن إبراهيم بن الأدهم نزل البصرة والإسكندرية ومكة وعاش في الشام (طبقات الصوفية، ص 30) وأن الفضيل بن عياض نزل الكوفة وأقام فيها (الجامي، نفحات الأنس، ص 38) ومات في سنة 187هـ/ 803 (ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج 2، ص 134)، وأن ابن المبارك خرج من خراسان إلى الكوفة (المصدر نفسه، ج 4، ص 109)، وأما شقيق البلخي فتختلف المصادر في رحلاته وفي مذهبه وفي مسيره: فصاحب «الكواكب الدرية» (ج 1، ص 121) يخبرنا أنه حرج وقتاً ما وفي صحبته 300 فقير من العباد والزهاد، وأنه لقي المأمون العباسي ووعظه. ونفهم من صاحب «نفحات الأنس» (ص 15)، أنه على المذهب السني، ومن صاحب «روضات الجنات» (ص 328)، أنه على المذهب الجعفري، وأنه استشهد في بلاد ما وراء النهر بتهمة الرفض (التشيع)، وفي «نفحات الأنس» (ص 50)، أنه استشهد في ولاية ختلان إلخ...

(2) أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفية داخل الفتوة، القاهرة 1945، ص 31.

(3) نقصد بالبعد الاجتماعي للزهد الخراساني حينذاك، كون هذا الزهد صادراً في الأساس الواقعي، عن دوافع من روح المقاومة للمؤسسات العربية الرسمية، وهذه الدوافع كانت مزيجاً من المشاعر «القومية» وردود فعل على الاستبداد الاجتماعي والسياسي.



هذه التخوم دفعة نلحظ آثارها لا في ظاهرة الزهد الخراساني السابقة الذكر فحسب، بل نلحظها كذلك في الكلام على بعض «مفاهيم» التصوف عبر شخصيات بصرية وبغدادية من زهاد ذاك القرن في نصفه الأخير لمعت أسماؤهم بعد ذلك في مؤلفات مؤرخي الصوفية، كشخصية رابعة العدوية (185هـ/ 801م)، ومعروف الكرخي (ـ200هـ/ 815م). وحين نذكر هاتين الشخصيتين، في هذا المعرض، ينبغي أولاً أن نسقط من حسابنا الكثير مما تنسبه إليهما كتب الصوفية من أخبار مصنوعة في عصر متأخر عن عصرهما لإحاطتهما بهالة أسطورية، على نحو ما يحيط به مؤلفو هذه الكتب «أولياء» الصوفية من «كرامات». وبعد إسقاط هذه الأخبار الأسطورية من الحساب هنا، تبقى بأيدينا حقيقة تاريخية تسجل بروز مفهومين من أهم مفاهيم التصوف النظري عن طريق هاتين الشخصيتين، هما: مفهوم «الحب الإلّهي» الذي عرفت رابعة العدوية بأنها أبرز شخصية ارتبط اسمها به، ومفهوم «المعرفة» الذي نسب إلى معروف الكرخي أنه تصدى له، عملياً، في بعض ممارساته. غير أنه من السابق لأوانه أن نزعم كون هذين المفهومين برزا حينذاك بمضمونيهما اللذين عرفا في فلسفة التصوف بعد ذلك. لكن ظهورهما في هذه الفترة الزمنية يستدعي تحديد مكانيهما في مسار حركة التصوف:

أولاً ـ «الحب الإلّهي» ورابعة العدوية

أما «الحب الإلّهي» ـ وهو بهذه الصيغة اصطلاح صوفي متأخر[1] ـ فقد نسب إلى عدد من زهاد البصرة في عصر رابعة العدوية، أمثال: عامر بن عبد قيس، وخليد بن عبيد اللّه العصري، وعتبة الغلام، وحبيب الفارسي[2]. ولكن رابعة اشتهرت به وارتبط باسمها أكثر مما ارتبط بهذه

(1) كان الاصطلاح المتداول عند قدماء الصوفية كلمة «المحبة». وفي النظم والتقاليد الصوفية عدوا «المحبة» بين «الأحوال». وعرفوا «الحال» بأنها «ما يحلُّ بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار» (السراج الطوسي، اللمع، ص 66).

(2) أنظر الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 298 ـ 299.



الأسماء، لعناية خاصة بها من الصوفية ومؤرخي التصوف، نظراً لكونها امرأة كما يبدو. ولعله بسبب من هذه النظرة أضفوا عليها نوعاً من القداسة الأسطورية التي أشرنا إليها، وأضافوا إلى سيرتها صوراً من السلوك «الروحي»، وأجروا على لسانها أقوالاً هي جميعاً أقرب أن تكون من صور السلوك ومن الأقوال التي عرفها عصر التصوف الحقيقي، لا عصر الزهد الذي لا يزال سابقاً لمرحلة النضج والتحول. وقد فعل الصوفية هذا كما فعلوا مثلاً في رسم الحسن البصري صوفياً، بل إماماً من أئمتهم، في حين لم يكن الحسن البصري أكثر من زاهد دفعته عظائم الأحداث السياسية في عصره أن يتخذ من زهده وقاية لنفسه من وهج تلك الأحداث، حتى تلبَّسه الزهد طوال حياته، ولكن بأبسط مفاهيمه وأقربها إلى مفهومه الإسلامي التقليدي المحض.

هناك كثير من النقاط الغامضة في سيرة حياة رابعة العدوية. أما المصادر التي عنيت بسرد الكثير من الروايات عن «الحب الإلّهي» المنسوب إليها، فليست صالحة أن تبدد شيئاً من الغموض المسيطر على تلك النقاط، لأن هذه المصادر أغفلت بعض النقاط من جهة، واعتمدت ـ من جهة ثانية ـ أخبار الغيبيات والخوارق في محاولة الكشف عن بعضها الآخر: كيف عاشت رابعة العدوية حياتها الأولى، كيف وقعت في الرق، وكيف تحررت من رق ذاك «السيد» الذي تصفه روايات الصوفية بأنه كان فظاً شديد القسوة عليها، وإلى أين اتجهت وماذا عملت بعد تحررها، وما الظروف التي دفعتها إلى حياة الزهد والعزلة المطبقة والانقطاع إلى مناجاة «الحبيب الأعلى»؟[1].

---

(1) نستخلص مما نقله عبد الرحمن بدوي عن «تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار، الصوفي الفارسي المشهور (نشرة نيكلسون، ليدن ولندن 1905 و1907، ج 1، ص 59 ـ 61) بعد طرح جانب الخوارق والكرامات، ومما ذكرته المصادر العربية (وفيات الأعيان لابن خلكان، ج 1، ص 256، القاهرة 1858؛ والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي، ج 1، ص 33، القاهرة 1929؛ والبيان والتبيين للجاحظ، ج 3، ص 85، القاهرة 1332هـ؛ و«الحيوان» للجاحظ، ج 1، ص 78، القاهرة 1907. نستخلص من كل ذلك أن رابعة العدوية ولدت في أسرة فقيرة جداً في البصرة،



الباحث د. عبد الرحمن بدوي هو الوحيد الذي تنبه إلى هذه النقاط الغامضة من «قصة» رابعة العدوية وحدد مواقع الغموض فيها بدقة[1]، دون أن يجد في المصادر ما يحل المشكلة. ولكن الصورة التي تتحصل لدينا من كل ما أمكننا الاطلاع عليه من أخبار رابعة، تنبئنا أن وراء «زهدها» المتطرف وانكفائها إلى ذاتها على النحو الأسطوري الذي يتفنن بتصويره مؤرخو الصوفية، وفريد العطار بالأخص[2]، ووراء «العشق الإلّهي» الذي ينسبونه إليها، تكمن قصة شخصية مأساوية عنيفة. وهي ـ كما نستنتج ـ قصة مأساة مزدوجة[3] لعب فيها الفقر الوحشي والحب المسحوق دورين متداخلين انتهيا برابعة إلى «الكهف» الداخلي العميق من ذاتها، وخلقا لها «العشق الإلّهي» تجد به عوضاً وهمياً عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها. إننا نحس، حين نقرأ بعض الأقوال المنسوبة إليها، كيف تفور في ذاتها حمم المأساة حتى حين تكون في أقصى حالات وجدها «الروحي» واتصالها بـ «العشيق الأعلى».. بل ينبغي القول إن هذه الحالات ذاتها ليست سوى تعبير عن أقصى درجة تبلغ إليها فورة المأساة في أعماقها،

وأنها تنسب إلى بني عدوة بالولاء، لا بالنسب (بنو عدوة من آل عتيك الأزديين)، وأنها لما كبرت ومات والدها، وهي لا تزال في صباها، حدث في البصرة قحط، فتفرقت وأخواتها الثلاث هائمات على غير هدى، فرآها ظالم أسرها وباعها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل، وأنها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلاً ينظر إليها نظرة شر، فهربت. وفي الطريق ارتمت على التراب وهي تناجي اللّه، فسمعت صوتاً يقول: «لا تحزني.. ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين إليه».. فلما سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت «سيدها» وصارت تصوم وتخدم «سيدها» وتصلي طول الليل (بدوي، شهيدة العشق الإلّهي، القاهرة 1962، ط 2، ص 8، 12). وهذه الخلاصة لا تخلو من جانب أسطوري أيضاً في نهاية «القصة».

(1) بدوي، المرجع الأخير، ص 15، 17، 19.

(2) المرجع نفسه، الصفحات نفسها. راجع أيضاً الرسالة القشيرية.. باب المحبة وباب التوبة.. كذلك راجع «التعرف لمذهب أهل التصوف»، القاهرة 1933، ص 64، و«مصارع العشاق»، استانبول 1883، ص 136، و«مجموع نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف» (ماسينيون، باريس 1929، ص 8) (عن ابن تيمية) إلخ.

(3) راجع الهامش رقم 1.



حيناً بعد حين. ولعل هذه الفورة الهائلة كانت تعتادها بصورة متواصلة منذ استغراقها في العزلة داخل «كهفها» الذاتي السحيق. ولنقرأ الآن ـ بتأمل بالغ ـ هذه الكلمات:

«**حكي عن رابعة العدوية رحمها اللّه أنها كانت إذا صلت العشاء قامت** على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها، ثم قالت «إلّهي! أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك...»[1]. إن كل كلمة في هذه النجوى المرتعشة تشعرنا أنها تحتوي «إنساناً» يحترق ألماً وظمأً إلى الحب البشري الطبيعي، حب الإنسان «للإنسان الآخر». أما هذا الذي يسميه الصوفية بـ «الحب الإلّهي» في مسلك رابعة وفي مناجاتها، فلم يكن سوى الحساسية العاطفية التي تبلغ ـ لثقل وطأة الحرمان المادي، أو صدمة الفشل الحادة ـ مبلغاً عالياً من رهافة الخيال وطاقة التجريد.. فلننظر إلى تلك اللحظات التي فيها «أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه».. إنها اللحظات التي تتنبه فيها ـ لدى «الإنسان» المستفرد بين مخالب الوحشة والحرمان ـ كل أشواق الحياة. وفي يقيني أن هذه اللحظات بعينها هي التي كانت في أساس المعاناة «الآدمية» لدى رابعة العدوية.

نقصد من كل ذلك أن نقول إنه ينبغي النظر من هذه الزاوية «البشرية» في موقف رابعة، وأنه قد حان لنا في هذا العصر أن نعيد النظر في فهم هذه الشخصية التاريخية انطلاقاً من زاوية جديدة، وبرؤية «إنسانية» جديدة، لا من تلك الزاوية الصوفية المذهبية، وبتلك الرؤية «الروحية» الغيبية. إن واقع هذه الشخصية هو واقع «أرضي» نبت ـ عبر الظروف المأساوية الخاصة ـ في ظروف مأساوية اجتماعية عامة، ثم جاء الصوفية المتأخرون فأطّروا هذا الواقع بإطار غيبي أسطوري، ليجعلوا منه أصلاً صوفياً يؤسسون عليه مفهوم

---

(1) بدوي، شهيدة العشق الإلّهي، ص 23 (نقلاً عن الشيخ الحريفيش، الروض الفائق في المواعظ والرقائق، القاهرة 1886، ص 117.



«الحب الإلّهي» في مرحلة تاريخية لم تكن قد نضجت فيها ـ بعد ـ الأسباب الكاملة لانعطاف المفاهيم الزهدية البسيطة إلى مفاهيم التصوف النظري، والإيديولوجي.

من العسير على الباحث العلمي أن يقتنع بأن تلك المواقف والأفكار ذات الطابع «النظري» التي ينسبونها إلى رابعة العدوية، صادرة عنها بالفعل. فقد قالوا عنها، مثلاً، «إنها حجت، فقالت: هذا (مشيرة إلى الكعبة) الصنم المعبود في الأرض، وأنه ما ولجه اللّه ولا خلا منه»[1]. إن الفكرة التي يتضمنها هذا القول فكرة متطورة من الأفكار «الهرطقية» الصوفية ظهرت في تاريخ «التصوف الإسلامي» بعد أكثر من قرن منذ زمن رابعة. والفكرة هذه تقوم، نظرياً عند الصوفية، في ما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع ـ العاشر)، على ثنائية «الشريعة» و«الحقيقة»، وعلى أن الشريعة هي لغة «الظاهر» موجهة إلى العامة من الناس، في حين أن «الحقيقة» هي الباطن الذي لا ينكشف إلا لذوي «المقامات» العليا في «المعرفة» أي أئمة الصوفية. ومؤدى ذلك، عملياً، سقوط التكليف بالشريعة عن الصوفي «العارف». فالكعبة إذن، بصفتها المادية، «صنم» (حسب التعبير المنسوب إلى رابعة)، والحج إليها جسدياً، هو «صنمية» لا تليق بـ «العارف»، وإنما هو يحج إلى «الحقيقة» المجردة، و«حجه» يصبح بذلك «قلبياً» خالصاً من كل شائبة حسية.. فأين هذا التحول في مفهوم «الحج» ومفهوم «الحقيقة» من عصر رابعة العدوية؟

إن الشك في نسبة مثل هذا الموقف الصوفي إلى رابعة، يأتي من هذا الوجه أولاً وبالأساس، ويأتي كذلك من أن معظم ما ينسب إلى رابعة من أخبار وأقوال يفتقر إلى التحقيق العلمي، لأنه خليط من عناصر أسطورية وعناصر تنسب إلى آخرين غيرها[2]، وعناصر أخرى بعيدة بأساليبها

---

(1) المرجع السابق، ص 39 (نقلاً عن ابن تيمية، ذكره ماسينيون في «مجموع نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف الإسلامي»، ص 8 برقم 8).

(2) نقصد بهذه العناصر: أقوالاً منسوبة إلى رابعة، وهي في الوقت نفسه منسوبة إلى غيرها. من ذلك، مثلاً، ما روي عنها أنها كانت تقول: «ما عبدته (اللّه) خوفاً من



ومضامينها، وبمقولاتها ومفاهيمها[1] عن مستوى التطور الاجتماعي والفكري في عصر رابعة (القرن الثاني الهجري = الثامن). ثم يأتي الشك أخيراً من أننا نجهل المستوى الفكري الذي كانت عليه رابعة حتى بالنسبة لعصرها. فهذه أيضاً إحدى النقاط الغامضة في سيرة حياتها، فكيف يركن الباحث إلى صحة ما ينسب إلى شخصية كهذه مغلقة بالغموض والأسطورية من كل جانب؟

على الرغم من كل هذه الشكوك التي أثرناها في أمر رابعة العدوية، لا نزال نقول ما قلناه سابقاً من أنه إذا استبعدنا عن هذه الشخصية كل العناصر الأسطورية المضافة إليها في تاريخ التصوف، وكل العناصر الغريبة عن عصرها، تبقى بأيدينا منها، مع ذلك، حقيقة تاريخية تسجل أنه برز عبر هذه الشخصية بالدرجة الأولى، في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، أحد أهم مفاهيم التصوف، وهو مفهوم «الحب الإلّهي». ونحن لا نجادل في هذا وإنما نجادل في تحميل هذا المفهوم في عصر رابعة وفي شخصها وجيلها أكثر مما تسمح طبيعة ذاك العصر وذاك الجيل أن تحمل.

ثانياً ـ «المعرفة» ومعروف الكرخي

وهنا أيضاً، مع معروف الكرخي (ـ200هـ/ 815م)، نجدنا أمام هالة وهاجة من القداسة والكرامات تجلل هذه الشخصية لتحجب عنا جوانب مهمة من علاقتها بعصرها ومدى الخطوات الجدية التي خطاها الزهد

= ناره، ولا طمعاً في جنته، فأكون كالأجير السوء. عبدته حباً له وشوقاً إليه). (الكواكب الدرية، المناوي، ج 1، ص 109). وهذا القول ورد كثيراً، بالمضمون نفسه وأحياناً بالعبارة نفسها، منسوباً إلى علي بن أبي طالب، كما ورد منسوباً إلى حفيده علي بن الحسين زين العابدين (المصدر السابق). ونسب إلى رابعة أيضاً أنها قالت: «كم من شهوة ذهبت لذتها وبقيت تبعتها عندي» (المصدر نفسه). وهذا نسب أيضاً بنصه تقريباً إلى الزاهد الكوفي عون بن عبد اللّه بن عتبة الهذلي (ـ110هـ تقريباً/ 728م) (صفوة الصفوة، ابن الجوزي، ج 3، ص 56) كما نسب مضمونه إلى علي بن أبي طالب أيضاً (نهج البلاغة، ج 3، ص 179).

(1) من ذلك، مثلاً، ما أشرنا إليه منذ سطور من مفهوم الحج..



التقليدي، في ذلك العصر، عبر هذه الشخصية، نحو التصوف النظري. وبسبب من هذا الغموض رأينا أحد الباحثين العرب المعاصرين[1] يقول بأن ليس لمعروف الكرخي مكان في «الدور الأول» للتصوف من حيث المذهب، وإن كان هو ـ أي الكرخي ـ ينتسب إلى هذا الدور تاريخياً، وأن مكانه المذهبي يجب أن يقع في «الدور الثاني»، أي في مرحلة ما بعد الزهد التقليدي. ونحن نتفق مع هذا الرأي من جهة واحدة، وهي إحدى جهات الغموض الذي أشرنا إليه. نعني بها صلة معروف الكرخي بمسألة «المعرفة» الصوفية. وهذه المسألة ـ في رأينا ـ تضع الفارق الحاسم بين ما يسمى «الدور الأول» وما يسمى «الدور الثاني» في تاريخ التصوف. ففي مجال سابق من هذا البحث قد أوضحنا، أنه خلال فترة «الاستمرارية التاريخية» لحركة الزهد التقليدي، التي ظلت لها امتداداتها الغالبة حتى بعد بروز ظاهرة الزهد الخراسانية، كان الاتجاه «العقلاني» على يد «القدرية» ثم على يد المعتزلة، هو الذي يتقدم ليسد حاجة التطور الاجتماعي إلى «موقف إيديولوجي». ومن الواضح أن الاتجاه العقلاني هذا قد اعتمد المعرفة المؤسسة على النظر العقلي والأسلوب المنطقي. هذا من جهة، ثم أنه ـ من جهة ثانية ـ كان الزهد الإسلامي التقليدي، حتى ذلك الحين، لا يزال يركن في كسب المعرفة إلى المصادر نفسها التي يأخذ بها الإسلام. فلم تكن «المعرفة» التي يصل إليها الصوفي بطريق الكشف الذاتي، موضوعاً مطروحاً أمام الزهاد بعد قبل المئتين للهجرة، إذ لا نجد بين هؤلاء الزهاد من يضع هذه المسألة لا سلوكياً ولا نظرياً، سوى ما سبقت الإشارة إليه من ورود كلمة «المعرفة» على لسان عبد العزيز بن أبي رواد حين قال لشقيق البلخي: «ليس الشأن في أكل الشعير ولا لباس الصوف والشعر. الشأن المعرفة، وأن تعبد اللّه ولا تشرك به». وليس في المصادر التي أوردت هذا الكلام ما يفسر القصد من هذه «المعرفة»: أهي المعرفة بدلالتها الإسلامية المحض، أم المعرفة العقلية المعتمدة أسلوب المنطق كما هي عند المعتزلة، أم «المعرفة الذوقية» الصوفية؟

(1) راجع أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 282.



هذا الواقع يؤيد القول بأن ليس لمعروف الكرخي «التاريخي» مكانه المعرفي «المذهبي» في مرحلة ما قبل المئتين للهجرة. لأن مذهب «المعرفة» لم يظهر إلا في القرن الثالث الهجري، حين بدأ التصوف يؤسس وجوده نظرياً وإيديولوجياً، على قاعدة انطلاقه الأساسية: وهي «المعرفة» بمفهومها الصوفي الذي به سمى الصوفية أنفسهم «أصحاب علم المعرفة الذوقية»[1]. لهذا كله نجد مجالاً للشك في ما ينسب إلى معروف الكرخي من أنه «تكلم في المعرفة، وكان من أوائل من تناولوا هذه المشكلة»[2]، أو أنه «كان فائزاً بالعلم اللدني»[3]. نشك بذلك لا انطلاقاً من موقفنا العلمي في هذه المسألة (أي مسألة العلم اللدني) وحسب، بل انطلاقاً من الوضع التاريخي بذاته كذلك، أو انطلاقاً من قصور النصوص الواردة بهذا الشأن عن الدلالة على صحة ما يدعيه هؤلاء الباحثون من كون الرجل «تكلم في مسألة المعرفة» على طريقة الصوفية، أو كونه «فاز بالعلم اللدني»، لأن النصوص التي يستشهدون بها في هذا المجال تكاد تنحصر في نصين: **أحدهما** ما ذكره صاحب «قوت القلوب» من أنه ـ أي معروف الكرخي ـ كان مرجعاً للفصل بين أحمد بن حنبل ويحيى بن معين في ما يقع بينهما من خلاف في بعض مسائل العلم، مع أنه «لم يكن يحسن من العلم ما يحسنان»[4]. والنص

---

(1) أبو ريان، المرجع السابق، ص 283. و«المعرفة الذوقية» هنا. هي ـ كما سيأتي بحثها ـ اصطلاح للصوفية أطلقوه على ما يزعمون من معرفة تحصل لهم بطريق الكشف الذاتي بعد طول الرياضة الروحية والجسدية القائمة على كبت شهوات الجسد وغرائزه، واحتمال مشقات الفقر والعزلة.

(2) أبو ريان، المرجع نفسه، ص 282.

(3) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 358. (المقصود «بالعلم اللدني»: العلم الذاتي أو الكشف الصوفي المعروف، أي الوصول إلى «الحقيقة الإلّهية» بطريق الحدس الذاتي بعد «تصفية النفس» بالرياضة الروحية..

(4) المرجع الأخير السابق، نقلاً عن أبي طالب المكّي في «قوت القلوب»، (ج 1، ص 35)، ويقصد المكي بهذا القول أن معروفاً الكرخي كان أقل من ابن حنبل وابن معين علماً في العقائد والشرائع، ومع ذلك كانا يستندان إلى رأيه في فصل خلافاتهما في هذه الموضوعات.



الثاني ما ذكره صاحب «حلية الأولياء» من دعاء كان يدعو به الكرخي يقول فيه: «نفوس قدمت لتأدية الواجب ورقيت لنفيس المخزون وكفيت ثقل المحنة»[1]. فهل يحمل هذان النصان دلالة كافية على أن الرجل «فاز بالعلم اللدني»؟ هل يكفي أن يفصل في خلافات ابن حنبل وابن معين، مع كونه أقل علماً منهما، للجزم بأن ذلك يعني أنه كان من أهل «العلم اللدني» أو «المعرفة الذوقية»؟ إن إثبات ذلك يحتاج إلى شرط ضروري هو أن يكون الرجلان (ابن حنبل وابن معين) ممن يعترفون بـ «العلم اللدني» ويأخذون به، وهذا ما ليس بإمكاننا أن نقول به. ثم، هل يكفي أن يقول معروف الكرخي في دعائه: ونفوس «رقيت لنفيس المخزون..» لكي نستنتج من هذا القول أنه يعني به حصول تلك النفوس على «المعرفة» بمفهومها الصوفي الاصطلاحي الكامل؟ إننا نشك في صحة الجزم بهذا الاستنتاج. فقد يكون الوصول إلى ذاك «النفيس المخزون» وصولاً عقلانياً، أو بطريق الأدلة النصية الإسلامية ذاتها، لا وصولاً «ذوقياً» صوفياً. أما الاعتماد في ذلك الاستنتاج على ما يقال من أن الكرخي «نشأ في وسط شيعي» واتصل «بإمام الشيعة الثامن»[2]، فإن حكاية هذه الصلة، من أساسها، محاطة بالشك والغموض باعتراف الباحث المعاصر نفسه صاحب ذلك الاستنتاج[3].

بقي أن نقول كلمة أخيرة تدخل في منهجية البحث هنا. نقصد بذلك مناقشة القول الذي سبقت الإشارة إليه بأن معروفاً الكرخي (يعد «من شخصيات الدور الأول للتصوف تاريخياً، إلا أنه من حيث المذهب (...) نجد أن معروفاً يجب أن ينسب إلى الدور الثاني»[4]. نناقش هذا القول، منهجياً، على أساس عدم صحة الفصل بين جانبي الشخصية الإنسانية

---

(1) المرجع نفسه، نقلاً عن أبي نعيم الأصفهاني في «حلية الأولياء» (ج 10، ص 263).

(2) المرجع نفسه أيضاً. والمقصود بإمام الشيعة الثامن، هو علي بن موسى الرضا (ـ203هـ/ 818 ـ 19).

(3) كامل مصطفى الشيبي، المرجع نفسه، ص 357.

(4) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 282.



الواحدة: الجانب «التاريخي» والجانب «المذهبي». فإنه إذا ثبت أن معروفاً الكرخي «من شخصيات الدور الأول للتصوف تاريخياً» ـ وهذا ثابت في المصادر المعتمدة ـ فكيف يصح، واقعياً، أن ينسب «من حيث المذهب» إلى دور آخر؟ فإن المفكر، أو صاحب المذهب ـ أياً كان هذا المذهب ـ لا يمكن أن يخرج من إطار عصره، إلا أن يكون قد وجد في عصره أساساً ما لهذا الخروج. وقد أوضحنا، منذ قليل، أننا لا نجد أساساً بيناً لمسألة «المعرفة» الصوفية في ما قبل المئتين للهجرة، أي في عصر الكرخي. وذلك يدل أن لا حركة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي، ولا حركة تطور الفكر في هذا المجتمع، قد نضجت لولادة مفهوم الصوفية للمعرفة في ذلك العصر، أي أن ولادة هذا المفهوم كانت لا تزال تفتقر، حينذاك، إلى كل من العوامل الاجتماعية والإيديولوجية والعوامل الفكرية.

إذا صح منطق هذه المناقشة المنهجية ـ ونحن نثق بصحته ـ فإن النتيجة التي ينتهي بنا إليها هذا المنطق، هي الشك في صحة كل ما ينسب إلى معروف الكرخي من ممارسات تصوفية على أساس مفهوم صوفي للمعرفة. هذا مع طرحنا جانباً الأخبار ذات الطابع الغيبي والأسطوري التي تروى في كتب الصوفية عن هذه الشخصية، والتي بقيت حتى العصر الحاضر تحيط اسم «معروف الكرخي» وتحيط حتى قبره في بغداد بألوان من الخوارق!

ولكن، بعد كل ذلك، لا نريد أن نمعن في الشك أكثر مما تسمح لنا المنهجية العلمية به. فإننا رغم كل ما ألقيناه من ظلال الشك على الوضع «المذهبي» لمعروف الكرخي، بصورته التي تظهر في كتب الصوفية وفي دراسات الباحثين المتأخرين، حتى المعاصرين منهم ـ نقول: رغم كل ذلك، لا نستطيع أن نشك في أن التاريخ وضع هذه الشخصية من زهاد القرن الثاني الهجري على التخوم ما بين الزهد الإسلامي التقليدي وبين التصوف، لا «تاريخياً» وحسب، بل فكرياً وإيديولوجياً كذلك. وهذا لا ينقض ما قلناه قبل سطور. فإنما نقصد أن نقول الآن إنه ليس لدينا، من الوجهة التاريخية المحض، ما ينفي بعض العلامات المرتبطة بهذه



الشخصية: فقد كان من «المشايخ الكبار» كما يقول القشيري[1]. **هذا أولاً**. وكان تلميذاً لداود الطائي[2]. وقد عرفنا سابقاً من هو الطائي في ظاهرة الزهد قبل المئتين للهجرة، **وهذا ثانياً**. ثم كان الكرخي أستاذاً للسري السقطي[3] (ـ253هـ/ 867م). **وهذا ثالثاً**. فقد كان للسري شأن كبير في نشأة حركة التصوف في النصف الأول للقرن الثالث الهجري (التاسع)، إذ «اشتهر بأنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد»[4] وهو أيضاً ممن دخلوا حركة الزهد بمثل الطريقة «الدراماتيكية» التي رأيناها سابقاً في زهد الزهاد الخراسانيين، فقد كان السري السقطي ـ في ما يرون ـ «تاجراً، فترك التجارة وقام من السوق، ولزم بيته للعبادة، وانقطع عن الناس»[5]. **وأما رابعاً**، فيروي القشيري أن معروفاً الكرخي «مر بسقاء يقول: رحم اللّٰه من يشرب، وكان صائماً. فتقدم ـ أي معروف ـ فشرب. فقيل له: ألم تكن صائماً؟ فقال: بلى، ولكني رجوت دعاءه»[6]. فهذه الرواية ـ إذا صحت ـ تحمل دلالة معينة. فهي تعني إحدى بواكير «الاجتهادات» الخاصة بالصوفية حول «الشريعة» وحول «الظاهر والباطن». فقد أباحت لهم هذه «الاجتهادات» عدم الالتزام بتكاليف الشريعة باعتبارها «ظاهراً» في حين هم يأخذون بـ «الباطن».. **والعلامة الخامسة كسابقتها أهمية**. فقد ذكر القشيري بين تعريفات التصوف تعريفاً نسبه إلى معروف الكرخي يقول فيه: إن

---

(1) الرسالة القشيرية، ص 209.
(2) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 358.
(3) القشيري، الرسالة، ص 109.
(4) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص 19 (ط. العربية) ـ 3) نقلاً عن فريد الدين العطار في «تذكرة الأولياء» بالفارسية، طبعة ليدن 1905، ج 1، ص 274، ونقلاً عن نيكلسون Nicholson JRAS 1906, 322، وروضة الناظرين للوتري، ص 8.
(5) متز، المرجع السابق الذكر (نقلاً عن «زبدة الفكر في تاريخ الهجرة»، مخطوط، باريس، ص 5ب ـ وعن: Schreiner ZAMG 52 S. 516.
(6) الرسالة القشيرية، ص 10 ـ 11.



«التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»[1]. هذا التعريف، رغم كونه جاء بصيغة تنطبق على التصوف، لا يصح استبعاد ما تنضح به كلمة «الحقائق» من اتجاه صوفي، أو ـ بالأقل ـ نفحة صوفية.

فهذه، إذن، بعض العلامات المرتبطة بشخصية معروف الكرخي. وهي ـ مجتمعة ـ تضع مؤشراً تاريخياً وفكرياً وإيديولوجياً نستطيع أن نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير، بين أهم شخصيات الزهاد في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، على التخوم بين مرحلتين للتصوف: مرحلة الزهد، ومرحلة «علم المعرفة الذوقية» (التصوف الفلسفي).

ب ـ التصوف النظري

موقف إيديولوجي..

1 ـ عصر حاسم

نعبر الآن من المرحلة الأولى للتصوف إلى مرحلته الثانية. فقد تركنا التصوف، في الفقرة السابقة، وهو لا يزال زهداً يحاول، في أخريات القرن الثاني الهجري، أن يتخطى نفسه، أي أن يخرج من إطاره السلوكي الصرف إلى إطار يتعامل فيه السلوك والنظرية. ولكن المحاولة لم تكن قد نضجت بعد، كما انتهى بنا منطق البحث هناك. ونحن الآن، في هذا الجزء من البحث، نتابع سير المحاولة في مرحلة نضجها، أي في المرحلة التي نرى فيها التصوف وقد أخذت الأسباب تتكامل لتتحول به تحولاً نوعياً كاملاً. والتحول النوعي الكامل هنا هو أن يحدث للتصوف انعطاف في جانبين أساسيين منه:

---

(1) المصدر السابق، ص 149. ونقله أبو ريان (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 337) عن «تذكرة الأولياء» (العطار)، ج 1، ص 272.



أولاً، جانبه الفكري من حيث هو أحد أشكال الوعي الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة. **وسيعني انعطافه في هذا الجانب أن تتكون** له أسسه النظرية ومفاهيمه الخاصة ومنطق حركته الذاتية المتمتع بنوع من **الاستقلال النسبي، بحيث يقف، على صعيد واحد، في موازاة الفلسفة التي** يكون لها ـ بدورها ـ أسسها النظرية ومفاهيمها الخاصة ومنطق حركتها الذاتية المتمتع أيضاً بنوع من الاستقلال النسبي، مع تعامل حي متواصل بين **«المتوازيين» هنا..**

ثانياً، جانبه الاجتماعي من حيث هو شكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. وسيعني انعطاف التصوف في هذا الجانب الآخر أن **يصبح تعبيراً عن موقف إيديولوجي، بعد أن كان في أوائل مرحلته الزهدية** تعبيراً عن **موقف سياسي وحسب. وبهذا الانعطاف الأخير يدخل التصوف** جزءاً نشيطاً في العملية الجارية حينئذ لإعادة بناء إيديولوجية المجتمع على أساس المعارضة لإيديولوجية الدولة الثيوقراطية.

إن التصوف، إذن، يبلغ في مرحلته الثانية هذه دوراً تحولياً في كلا جانبيه: الفكري والاجتماعي، من البسيط إلى المركب والمعقد، ثم هو ـ بذلك أيضاً ـ يبلغ نقطة التساوق والانسجام مع مستوى العصر العباسي الأول، الذي يتحدد في اصطلاح المؤرخين بالحقبة التي بين سنتي 132 ـ 232هـ/(749 ـ 846م). وهي الحقبة التي تنتهي بانتهاء خلافة الواثق وابتداء خلافة المتوكل العباسيين. وفي رأينا أن المؤرخين لم يكونوا مخطئين بهذا التحديد، بالرغم من إدراكنا أن أدوار تاريخ المجتمعات البشرية لا تحدد بمثل هذا الحسم الزمني الرياضي. فالواقع أن انتقال الخلافة العباسية إلى المتوكل لم يكن بداية النهاية للعصر العباسي الأول، كما لم يكن النهاية ذاتها، بل تداخلت البداية والنهاية بين عصرين. غير أنه، بعد كل تحليل، يظهر لنا هذا القرن من الزمن الذي سماه المؤرخون بـ «العصر العباسي الأول» كأنه تاريخ متميز متكامل امتد عدة قرون، لا قرناً واحداً. ذلك إذا جعلنا **الأثر العمقي** هو مقياس تمايز العصور، دون الامتداد الزمني الأفقي. فإن من شأن العصر الذي يتجذر نتاجه في



الأعماق، أن يمتد حضوره في التاريخ عصوراً طوالاً. وهذا المقياس نفسه نراه ينطبق، بحق، على «العصر العباسي الأول».

قامت الدولة العباسية نتيجة لثورة اشتركت فيها عناصر علوية (نسبة لعلي بن أبي طالب)، وعناصر سياسية فارسية، وجماهير من بسطاء الناس العرب وغير العرب. ذلك أن هذه الثورة استفادت من آثار الصراع الأموي ـ العلوي التقليدي أولاً ـ واستفادت ثانياً من آثار الحقد «القومي» لدى الأقوام غير العربية، ولا سيما الفرس، على الأمويين لاعتمادهم مبدأ «العصبية» العربية أساساً لمجمل سياسة الدولة، في مختلف مؤسساتها ومرافقها، تجاه «رعاياها»، دون تفريق بين المسلمين منهم وغير المسلمين. واستفادت، ثالثاً، من الحقد الاجتماعي لدى فئات جماهيرية واسعة على الأمويين أيضاً لقسوة حكمهم ولإطلاق الحرية لولاتهم على الأمصار والأقاليم في تشديد ابتزازهم الخيرات المادية من أيدي هذه الفئات إشباعاً لمطامح هؤلاء الولاة في الحصول على أقصى ما يمكنهم من الثراء.

لذلك كان أبرز ما تميزت به الدولة العباسية التي أنتجتها تلك الثورة أنها: أولاً، قضت على مبدأ «العصبية» الأموي كأساس لسياسة الحكم تجاه «رعايا» الدولة.. وثانياً، اتخذت من انتساب مؤسسيها لسلالة النبي العربي القرشي ذريعة لتوطيد مركزها «الديني»، فجعلت سيطرتها السياسية ذات طابع ثيوقراطي كامل يضع الخليفة موضع المسيطر «الروحي» الواجب الطاعة على كل «الرعية» كممثل لسلطان الشريعة، من حيث هو «خليفة اللّه في أرضه»[1]..

هاتان الميزتان الرئيستان، قد طبعتا «العصر العباسي الأول» بطابعهما، وانعكست لهما ظلال بينة على كل من الصعيدين: الفكري، والإيديولوجي.

---

(1) في خطبة لأبي جعفر المنصور في مكة، قال: «أيها الناس!. إنما أنا سلطان اللّه في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، ط. مصر 1302هـ، ج 1، ص 179).



أولاً ـ على الصعيد الفكري

هنا ينحصر البحث في الانعكاسات الإيجابية التي أحدثها، على هذا الصعيد، زوال مبدأ «العصبية» القبلية من سياسة الدولة العربية العباسية ولا نقصد ـ بالطبع ـ أن ذلك كان العامل الوحيد في إحداث ما سنذكره من نتائج في هذا الصدد. وإنما نقصد القول بأن زوال هذا الأساس كان له أثر عملي موضوعي في تحريك العوامل التي كانت تتجمع في ذلك الوقت لإحداث تلك النتائج. ذلك أن تغيير الموقف المتعصب حيال الأقوام غير العربية، قد فتح الطريق أمام التيارات الفكرية والمذهبية والعقائد الشرقية القديمة والمعاصرة للإسلام، ولا سيما الفارسية منها، أن تنشط داخل المجتمع العربي العباسي. لكن هذا التغيير لم يحدث بناء على موقف مبدئي اتخذه الخلفاء العباسيون الأولون، بل جاء نتيجة منطقية للدور السياسي والعسكري المؤثر للعناصر الفارسية في انتصار العباسيين على الأمويين[1]، ثم وقوع «النفوذ» الفارسي سياسياً وإدارياً، في موقع التأثير العملي، المباشر وغير المباشر، من «ماكينة» الدولة الجديدة، إلى مداه الأوسع والأعمق[2]، ثم بلوغ الصراع بين غلاة التعصب العربي ـ الفارسي حد المواجهة المكشوفة بمختلف أشكالها.. غير أن المهم في الموضوع: **أولاً**، أن هذا التغيير قد حدث بالفعل. **وثانياً**، أن نرى الجانب الفكري من هذا التغيير. ذلك أن المواجهة بين العصبيتين الرئيستين في ظل الدولة السياسية، رافقتها ـ أو نتجت عنها ـ مواجهة مثلها بين الثقافتين: العربية والفارسية. أي بين الثقافة التي نمت وتطورت مع الإسلام وتكونت بنيتها على أساس تعاليمه في العقيدة والشريعة معاً، وبين الثقافة الفارسية بما لها من تراث عريق وبما يتضمن هذا التراث من عقائد ومذاهب وفلسفات وآداب، وبما يحمل من تأثرات متراكمة من ثقافات شرقية عريقة أيضاً كثقافات الهند والصين وآشور وبابل القديمتين، ومن ثقافة اليونان الرومية.

غير أن هناك حقيقة مهمة ينبغي الانتباه لها في بحثنا، وهي أن المواجهة

(1 و2) راجع ضحى الإسلام، أحمد أمين، ط 5، ج 1، ص 36 ـ 37.



بين الثقافتين: العربية والفارسية في ذلك العصر، اختلفت اختلافاً جوهرياً عن المواجهة بين العصبيتين. فهذه كانت تناحرية إلى حد معين. أما تلك فكانت «تعايشية» إلى غير حدود[1]. وهذا الفرق يرجع ـ في الواقع ـ إلى كون «التعايش» الفكري جاء انعكاساً ونتيجة لما سبقه من تفاعل تاريخي بين العرب والشعوب المجاورة لهم قبل الإسلام وبعده، ومنذ الفتح بخاصة، تفاعلاً موضوعياً، حتى خلال صراع العصبيات. على أن التعايش بين الثقافتين لم يمنع حدوث صراع بين التيارات الفكرية والمذهبية لدى كل منهما. ولكن هذا الصراع نفسه كان وسيلة إيجابية للتفاعل الموضوعي بكل أبعاده بين ميزات كل من الثقافتين من جهة، وبين مختلف العقائد والاتجاهات والنزعات الفكرية في كل منهما من جهة ثانية، وبين أوضاع اللغتين: العربية والفارسية من جهة ثالثة.

هذا التعايش الثقافي الواسع، وهذا التفاعل البعيد المدى الذي نشأ عنه ـ بصورة موضوعية ـ كانا يتعمقان في «العصر العباسي الأول» على مراحل من ذلك العصر: في خلافة المنصور (136 ـ 158هـ/ 753 ـ 774م) بعد أن أسس العاصمة الجديدة: بغداد (سنة 762م)، بدأت المرحلة التأسيسية، إذ ظهرت أولى الترجمات من الفارسية إلى العربية في الأدب والعقائد والعلوم ولا سيما علوم الطب والهندسة والفلك[2]، ثم نشأت تلك العلاقة التاريخية بين عاصمة الثقافة العربية، بغداد، ومدرسة «جنديسابور»[3] الساسانية، فكانت المفتاح الأول لا للصلة بين الفكر العربي والثقافة الفارسية وحسب،

(1) من أهم الدلائل على هذه «التعايشية» بين الثقافتين ترجمة كتاب زرادشت «آفستا» إلى العربية في ظل الخلافة العباسية رغم طابعها الإسلامي «الثيوقراطي» ورغم أن العقائد الزرادشتية لا تنسجم مع العقائد الإسلامية وخصوصاً عقيدة التوحيد.

(2) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ط. دار الهلال 1958، ج 3، ص 157.

(3) جنديسابور، مدينة في خوزستان أسسها الملك سابور الأول وإليه تنتسب، واتخذها موطناً لأسرى الروم (أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 1، ص 268)، وجاء كسرى أنوشروان (531 ـ 579م) فأسس فيها معهداً للدراسات الطبية والفلسفية (دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 20).



ل المفتاح الأول كذلك للصلة بينه وبين الثقافة اليونانية ذاتها، لأن هذه المدرسة كانت على اتصال عريق بعلوم اليونان وفلسفتهم[1].

ونمضي قدماً، بعد مرحلة المنصور، لنبلغ مرحلة المأمون (198 ـ 218هـ/ 813 ـ 833) إذ نشهد الصراع «القومي»، بتداخله مع الصراع الاجتماعي يزداد ضراوة عن ذي قبل، ولكن نشهد معه التعايش الفكري يزداد ـ بالمستوى نفسه ـ عمقاً واتساعاً. أما عمقاً، فلأن علاقة التعايش بين الفكر العربي ـ الإسلامي والفكر الخارجي أخذت تتحول، في هذه المرحلة، إلى علاقة انصهار أو تمثل داخلي. وأما اتساعاً، فلأن «المساحة» التي يجري عليها هذا الانصهار أو التمثل، أخذت تشمل قطاعات جديدة من أنواع المعرفة البشرية (في الفلسفة، والتصوف، والعلوم الطبيعية، والرياضيات إلخ). هذا من جهة، وأخذت ـ من جهة ثانية ـ تشمل أبعاداً جديدة في ثقافات الأقدمين الأغارقة، بأشكالها الأثينية والإسكندرانية، وفي ثقافات الفرس والهنود والسريان والصابئة. وحين ظهرت مدرسة «بيت الحكمة» في بغداد، عهد خلافة المأمون، كان ظهورها تعبيراً عملياً منظماً عن ذلك التطور العمقي والأفقي في مستوى التحولات الفكرية. وهذا هو ـ بالضبط ـ ما يعنيه واقع أن «بيت الحكمة» قد «انتظم مكتبة، وأكاديمية، ومكتباً للترجمة»[2]، وأنه «كان يزخر بالكتب اليونانية التي نقلت من آسية الصغرى والقسطنطينية»[3].

* * *

ثانياً ـ على الصعيد الإيديولوجي

لكي لا نضع فاصلاً مصطنعاً بين الجانب الفكري والجانب الإيديولوجي، ينبغي القول بأن التفاعلات الثقافية التي تحدثنا عنها، كان لها أثرها البالغ

---

(1) أحمد أمين، المرجع السابق.
(2) روم لاندو، الإسلام والعرب، (ترجمة منير البعلبكي، بيروت 1962)، ص 81.
(3) أحمد أمين، المرجع السابق، ص 299.



أيضاً على الصعيد الإيديولوجي نفسه، لما هو واضح من الترابط العضوي الجوهري بين الفكر والإيديولوجيا. ولكن العامل شبه الحاسم داخل العملية التي كانت تجري منذ «العصر العباسي الأول» لإعادة بناء إيديولوجية المجتمع على أساس جديد معارض لإيديولوجية الدولة، كان ـ هذا العامل شبه الحاسم ـ ينطلق من مصدر آخر أيضاً، أو هو ينطلق من الميزة الثانية للدولة العباسية، أي كونها دولة «ثيوقراطية». فإن ترسيخ الطابع «الثيوقراطي» لهذه الدولة، كان بدافع الإصرار من الخلفاء العباسيين على الاستفادة من نسبتهم السلالية إلى النبي، ليحكموا بوصف أنهم ممثلو النبوة والشريعة، وأن دولتهم ليست سوى امتداد «الدولة» النبي، وأنهم «أئمة» المسلمين و«خلفاء اللّٰه في أرضه»!

هذا أحد جانبي المسألة. وقد حمل في ذاته الجانب الآخر المناقض له. فقد كان «خلفاء اللّٰه في أرضه» فئة حاكمة، بالأساس والجوهر، تقوم على رأس الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، ولم تكن الصفة «الثيوقراطية» سوى الشكل التاريخي الإيديولوجي لهذه السيطرة. لذا كان من الطبيعي أن يضطرهم ذلك لأن يحيوا حياتهم العامة وحياتهم الخاصة بشخصيتين متناقضتين: شخصية ظاهرة، هي شخصية «الأئمة» (الروحيين) الأتقياء القيمين على دين اللّٰه وشريعته.. وشخصية «مستورة»، هي شخصية «الملوك» المثرين المترفين المدفوعين اجتماعياً، وموضوعياً، لأن يستمتعوا بكل ما تحت أيديهم من الخيرات المادية التي تجبى لهم من جهد الآخرين.. ولكي يلائموا بين صفتهم (الروحية) وصفتهم الاجتماعية الموضوعية كانوا يصطنعون حجاباً يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة. وكان من أشكال هذا الحجاب المصطنع أنهم اتخذوا لأنفسهم بطانتين: بطانة خارجية من الفقهاء ورجال الدين المنتفعين، وبطانة داخلية من الندمان والجواري والمهرّجين، فضلاً عن البطانة السياسية المرتبطة بهم طبقياً والمشاركة إياهم معايشة الحياتين النقيضتين. غير أن هذا الحجاب، بمختلف أشكاله لم يكن قادراً على إخفاء ما وراءه من إفراط في البذخ والترف الأسطوريين عن الجماهير العريضة من فئات اجتماعية كانت تقاسي الفقر، بل المجاعات. وهذه الجماهير هي بنفسها كانت تكشف الستار عن



ذلك التناقض في حياة الفئة الحاكمة وبطاناتها بصفتها الدينية والسياسية. لأن هذا التناقض كان يمس حياة الجماهير ومصالحها المادية المباشرة، بما كان يؤدي إليه بذخ الفئة الحاكمة وإسرافها في الإنفاق على ملذاتها الخاصة، من تحميل الجماهير أعباء مادية متزايدة بفرض ضرائب مرهقة تتصاعد باستمرار. وهذا الواقع لم يكن يقتصر أثره على إرهاق الجماهير الكادحة فيعرقل تطور قواها وطاقاتها الإنتاجية وحسب، بل كان ينتهي ـ بالطبع ـ إلى تعطيل تطور العملية الإنتاجية ذاتها (الزراعة بالأخص)[1]. وقد بدأت نتائج هذا الواقع تظهر، بصورة ملموسة، بعد خلافة المأمون، ثم ازدادت وضوحاً وتأثيراً منذ خلافة المتوكل (232 ـ 247هـ/ 846 ـ 861م). أما الفرق هذا بين زمانين، في تاريخ الدولة العباسية، فيرجع إلى أن الدولة، قبل خلافة المتوكل، كانت تغطي المحتوى الاجتماعي الاستبدادي لنظامها «الثيوقراطي» بغطاءين: سياسي، واقتصادي: يتجلى أولهما في النظام الإداري «المركزي»، أي حصر السلطة، بصورة صارمة، في أيدي الأجهزة السياسية والإدارية «المركزية» المرتبطة برأس الهرم الذي هو «الخليفة». فكان ذلك يقيد عملاء الدولة في الأقاليم عن أن يتصرفوا تصرف «الإقطاعيين» بصورة مطلقة، في خدمة مصالحهم الخاصة على حساب مصالح الدولة ومصالح سكان الأقاليم. ولكن هذه «المركزية» تحولت في خلافة المتوكل إلى وضع قد يصح أن نسميه بوضع «الإقطاعية اللامركزية»، إذ أصبح عملاء الدولة يتمتعون في أقاليمهم باستقلالية واسعة الحدود أتاحت لهم أن يصبحوا في المرتبة الأولى بين طبقة ملاكي الأرض، وأن يقدموا الرشاوى إلى النافذين في «المركز» لإبقائهم في مناصبهم وإقطاعاتهم، وهذه الرشاوى كانت تفرض على الفلاحين وشغيلة الأرض أن يتحملوها هم بشكل ضرائب فادحة ومتنوعة، مع قسوة في جباية هذه الضرائب[2]. وأما الغطاء الاقتصادي فقد تجلى في العناية بتطوير الإنتاج الزراعي وقواه المنتجة، كما فعل المنصور والمأمون بخاصة. وذلك أولاً،

---

(1) راجع الصفحات الأولى من هذا المجلد..
(2) راجع الصفحات الأولى من هذا المجلد..



بإنشاء أجهزة الري في شبكة من القنوات وتجفيف المستنقعات. وثانياً بخفض الضرائب عن الفلاحين[1]. أما في خلافة المتوكل ومن جاء بعده، فقد اضمحلت هذه العناية تدريجياً، حتى استفحلت عوامل تقهقر الزراعة وضعف القوى المنتجة الزراعية[2].

من هنا أخذ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم عليه الدولة «الثيوقراطية»، يتكشف على حقيقته وبكل محتواه، وأخذت جماهير المحكومين بهذا النظام تهتدي، بثورية عفوية، إلى أشكال متنوعة لتصعيد مقاومتها إياه، على صعيد المقاومة المباشرة، ومنها العنفية، ومنها التخريبية السلبية، ثم على الصعيد الفكري والإيديولوجي.

وقد تبين من ذلك كله أن محاولة الخلفاء العباسيين ترسيخ طابع «الثيوقراطية» لدولتهم، لم يكن عاملاً ناجحاً في تثبيت إيديولوجية السلطة السياسية، بل كان على العكس من ذلك. فإن هذا الطابع حمل نقيضه في ذاته، كما رأينا في ما سبق، وأصبح - من بعد - عاملاً شبه حاسم في تحريك العوامل التي كانت تدفع العملية الجارية يومئذ لإعادة بناء إيديولوجية المجتمع على أساس جديد يعارض إيديولوجية السلطة السياسية، أي الإيديولوجية الرسمية للدولة.

لا نريد أن نعيد هنا ما سبق لنا من تحليل للعوامل الاقتصادية - الاجتماعية التي كانت وراء تلك العملية ذات الأهمية الكبيرة في تاريخ الإيديولوجية العربية[3]. فقد أردنا من ذلك التحليل أن نكشف عن عوامل الاهتزاز والتصدع في إيديولجية سلطة الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري (التاسع)، نتيجة للاهتزاز والتصدع في نظامها الاجتماعي حينذاك.

---

(1) راجع روم لاندو، الإسلام والعرب، ص 83.

(2) الفصل الأول من هذا المجلد، يرجى العودة إلى التحليل الوارد في ذاك الفصل، لأننا نعتبره، هنا، تفسيراً لظاهرة نشوء حركة التصوف الفلسفي، كما اعتبرناه هناك تفسيراً لظاهرة نشوء الحركة الفلسفية العقلانية المستقلة. ذلك لأن كلتا الظاهرتين ذات جانب إيديولوجي مشترك بينهما.

(3) راجع هذا التحليل في مستهل هذا المجلد: («المقدمات الحاسمة لاستقلال الفلسفة»).



2 ـ إيديولوجية دولة الخلافة، ما مقوماتها؟

والآن، يرد هذا السؤال: ما المقومات الأساسية لإيديولوجية دولة الخلافة؟

منذ قامت مؤسسة الخلافة الإسلامية على أساس كونها «دولة» بالمفهوم «الحقوقي» القديم للدولة[1]، اتخذت من صبغتها الإسلامية صفة الممثلة للإسلام، كدين إلّهي منزل من عند اللّه. ومنذ اتخاذ «الدولة» هذه الصفة التمثيلية للإسلام ـ الشريعة، تحددت صورة العلاقة بينها وبين المجتمع الإسلامي. ولكن الصورة الواقعية لهذه العلاقة كانت السبب ـ لا النتيجة ـ لتلك الصفة التمثيلية. وبتعبير آخر: كانت الصفة التمثيلية انعكاساً لواقع تلك العلاقة. بمعنى أن «الدولة» اتخذت لنفسها صفة الممثلة للشريعة الإسلامية، لكي تجعل منها المستند «النظري» لنظام الحكم «الملكي» المطلق الذي حددت به نوع علاقتها بالمجتمع. وهذا النوع من العلاقة يجد صورته الدينية في فكرة اللّه الواحد الأحد الذي «ليس كمثله شيء»[2]. ففي هذه الصورة (وحدانية اللّه وتنزيهه عن كل مماثلة وكل مشابهة) تبرز علاقة الانفصال الكلي بين اللّه والإنسان، وهي الصورة التي تمثل علاقة الانفصال بين «خليفة اللّه في أرضه» وبين الناس الآخرين على هذه الأرض. و«الناس الآخرون» هنا هم خارج الجماعة الحاكمة، بكاملها، لا خارج «شخص» الخليفة وحده.

ورغم أن العلاقة الواقعية بين «الخليفة» والمجتمع هي الأصل ـ لا

(1) كان ذلك منذ أسس معاوية بن أبي سفيان دولة بني أمية سنة 40هـ/ 660م. إذ جعل معاوية النظام السياسي لهذه الدولة نظاماً ملكياً مطلقاً، ثم جعل «الملكية» وراثية سلالية. واستمر هذا النظام السياسي متبعاً في سائر العهود اللاحقة لدولة الخلافة الإسلامية ويبدو أن معاوية اختار نظامه السياسي هذا بوعي لمفهومه الحضاري في تلك العصور، بدليل أنه هو نفسه كان يفخر بكونه «أول الملوك» في تاريخ العرب الإسلامي (راجع ابن عبد البر، \الاستيعاب، ج 1، ص 254).

(2) سورة الشورى، 42، من الآية: 11.



الفرع ـ في صفته التمثيلية للإسلام، فقد استخدم «الخليفة» هذه الصفة لفرض سلطته المطلقة على هذا المجتمع باسم **«الإرادة الإلّهية»**. **فهو ـ إذن ـ** يحكم الناس بحتمية (جبرية) مستمدة من قضاء اللّٰه وقدره المحتوم. . وذلك يعني ـ بصورة مباشرة ـ **إلغاء إرادة أولئك الناس إلغاء كلياً في علاقتهم** بالدولة، فليس لهم أي اختيار لا في نصب الخليفة، ولا في عزله، ولا في شأن آخر من شؤون سلطته: تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية. لأن هذه السلطات كلها محددة في الشريعة ذات **المصدر الإلّهي الأوحد**، التي **«يمثلها»** الخليفة.

هذا جانب من مقومات إيديولوجية دولة الخلافة. وهناك جانب آخر يتجلى في أن هذه الدولة ـ بحكم كونها **«ممثلة»** لدين **«الوحي الإلّهي»** ـ **جعلت لنفسها الحق في أن تكون لها السلطة على أفكار الناس**، وعلى طرق تحصيلهم المعرفة، وعلى **المصادر** التي يعتمدونها في تحصيل المعرفة، بل لها السلطة حتى على اختيارهم نوع المعرفة. **وهذا** الجانب «المعرفي» من إيديولوجية الحكم الرسمية، ليس منفصلاً ـ طبعاً ـ عن الجانب الأول، بل هو متفرع عنه، وهو بعد «منطقي» من أبعاده. فإن الدولة التي «تمثل» الوحي الإلّهي، كمصدر للشريعة، عليها أن تحمي مكانتها «التمثيلية» هذه بأن تحصر المعرفة في ما جاء به «الوحي». والشريعة، أو النظام الاجتماعي الذي حددته الشريعة، هي من معطيات الوحي. وعلى الدولة ـ تبعاً لذلك ـ أن تحصر مصدر المعرفة أيضاً في المصدر الإلّهي هذا نفسه، أي الوحي. ونتيجة ذلك ـ بالضرورة ـ أن كل من يتجاوز حدود تلك المعرفة، أو حدود ذلك المصدر، محكوم عليه بأنه تجاوز حدود السلطة القيمة عليها بإرادة اللّٰه. أي أنه يعد خارجاً على إرادة اللّٰه ذاتها.

تلك هي المقومات الأساسية لإيديولوجية دولة الخلافة. وقد كان على هذه الدولة، لكي تحافظ على سلطتها المطلقة وعلى استمراريتها و«تخليدها»، أن تحافظ ـ حتماً ـ على هذه المقومات بكل ما لديها من ممكنات.

من هنا تأتي أهمية الدور الإيديولوجي والسياسي معاً الذي كان يؤديه



المفكرون الذين كانوا يحاولون صياغة إيديولوجية جديدة لمجتمعهم ذاك في العصر الوسيط، تقف موقف المعارض لتلك المقومات التي بنيت عليها إيديولوجية الجماعة الحاكمة. إن محاولات هؤلاء المفكرين كانت تظهر في الوقت الذي تدخل فيه عملية تطور المجتمع في الظروف الموضوعية الناضجة لتحقيق مثل هذا التغيير الإيديولوجي والسياسي. وما كانت لهذه المحاولات ـ بالطبع ـ أن تظهر بناء على إرادة ذاتية مجردة يفرضها هؤلاء المفكرون قبل أوانها.

وتنبغي الإشارة هنا، أخيراً، إلى أن عملية نضج الظروف المؤاتية لمثل هذا التغيير لم تكن منعزلة عن عملية التطور الفكري للمجتمع نفسه، بل الأمر بالعكس: ما كان يمكن ـ وليس يمكن مطلقاً ـ أن تنضج ظروف التغيير الإيديولوجي دون أن يكون الوضع الفكري قد بلغ المستوى الذي يسمح بصياغة فكرية للإيديولوجية الجديدة تتناسب مع مستوى هذه الظروف. فالعملية الإيديولوجية عملية فكرية مباشرة واجتماعية بصورة غير مباشرة. وقد رأينا، في ما سبق، كيف صعدت التفاعلات الثقافية بالفكر العربي إلى مستوى الانصهار الداخلي أو التمثل الذاتي في علاقاته مع الثقافات البشرية الأخرى، وكيف ارتقى بذلك من وضعه البسيط إلى الوضع المركب المعقد المتطور. وبذلك أصبح مؤهلاً، تاريخياً، لأداء مهمته على الصعيد الإيديولوجي.

3 ـ مقدمة أخرى نحو التصوف

وضعنا هذه المقدمات التاريخية التحليلية حتى الآن، لكي ترسم لنا الطريق، بوضوح، نحو الهدف الأساسي من دراستنا «للتصوف الإسلامي». فنحن لا ندرس هذا القطاع من الفكر العربي لهدف **تاريخي**، أي لدراسة تاريخ التصوف لذاته، ولا لهدف فلسفي كذلك، أي لدراسة مضمونات التصوف الفلسفية لذاتها. وإنما هدفنا الأساسي من كل ذلك، هو محاولة وضع هذا التصوف في مكانه من عملية بناء إيديولوجية المجتمع العربي ـ الإسلامي في الظروف التاريخية التي أخذت تنضج فيها مقتضيات هذه



العملية. إن هذا الهدف ليس تاريخياً مجرداً. بمعنى أنه ليس لوضع التصوف في مكانه ذاك من الوجهة التاريخية وحسب. فهذا النوع من الهدف يرجع ـ في النهاية ـ إلى نظرة «ميتافيزيقية»، إلى مفهوم الماضي والتراث ومفهوم «الإحياء» (إحياء الماضي وتراثه)، لأنه يرجع بنا إلى «عقلية» الفصل بين الماضي والحاضر واعتبار الماضي وجوداً سكونياً ثابتاً لا يخضع لقانون التغير. و«الإحياء» عند أصحاب هذه «العقلية» يصبح «إحياء» لشيء «ميت»!. ونحن ننظر إلى الماضي وإلى التراث الذي يحمله نظرة معاكسة. فهو ـ في نظرتنا ـ وجود حي متحرك، أي متغير دائماً، أشبه بالينبوع يجري بدفع من حركة التاريخ نحو الحاضر حاملاً إليه روافده كلها حتى يصير الحاضر نفسه واحداً من هذه الروافد إلى المستقبل.

بناء على ذلك يصبح هدفنا الأساسي من دراسة التصوف أن نتعرف مكانه أيضاً من العملية الجارية في حاضرنا نفسه، لإعادة بناء إيديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر.

* * *

4 ـ التصوف: فلسفياً

الظروف التاريخية التي قلنا إنها أخذت تنضج، في القرن الثالث الهجري، لتحقيق تغيير إيديولوجي، كانت هي نفسها قد أعدت الفكر الفلسفي العربي لتغيير مكانه كتابع لعلم الكلام المعتزلي، أي لانفراده بمكانه الخاص المستقل عن علم الكلام هذا. فإن تلك الظروف ـ كما أوضحنا في فصل سابق[1] ـ تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تكمن في أساسها دوافع اجتماعية موضوعية تعبر عن نفسها بأشكال عفوية. وقد كان الصراع الاجتماعي دائماً، في تاريخ المجتمعات البشرية، يخلق إلى جانب

(1) الفصل الأول من هذا المجلد.



أشكال التحركات ذات الصفة الثورية، عفوية كانت أم إرادية، أشكالاً معينة من الوعي الاجتماعي، ومنها الشكل الإيديولوجي. والفلسفة بطبيعتها شكل إيديولوجي بقدر كونها أحد الأشكال العليا للوعي الاجتماعي. من هنا كان من الطبيعي أن الظروف التاريخية المشار إليها أثرت على الفكر الفلسفي العربي فدفعته إلى الخروج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي لكي يتخذ مكانه الخاص المستقل بين أشكال الحركة الفكرية العربية في ذلك العصر. فقد كان المعنى الحقيقي لتغيير الفكر الفلسفي مكانه التابع ليتخذ مكانه المستقل، هو تأهيله لتحقيق التغيير الإيديولوجي الناضجة ظروفه آنئذ كما قلنا. إذ كان ـ أي الفكر الفلسفي ـ هو شكل الوعي الاجتماعي الأكثر نضجاً المؤهل لأداء هذه المهمة، أي مهمة الصياغة النظرية المعبرة عن اتجاه الظروف التاريخية نحو خلق إيديولوجية جديدة للمجتمع العربي ـ الإسلامي.

لم يكن ممكناً للفكر الفلسفي العربي، آنئذ، أن يقدر على أداء مهمته الخطيرة الشأن هذه، لو أنه بقي في أحضان علم الكلام المعتزلي. لأن هذا «العلم» أصبح، في القرن الثالث الهجري (التاسع)، عائقاً في طريق نمو الفكر الفلسفي وتطوره اللذين كانت تدفعه إليهما ظروف الصراع الاجتماعي ـ الإيديولوجي. فإن البنية الأساسية لعلم الكلام هذا كانت تتشكل من فلسفة لاهوتية تدخل في الإطار العام لبنية الإيديولوجية الرسمية المصابة وقتئذ بأعراض الاهتزاز والتصدع[1].

وقد رأينا، من قبل، كيف أن الفكر الفلسفي العربي، حين أخذ طريقه إلى الاستقلال عن علم الكلام، وبدأ تجلياته الاستقلالية الأولى، سجل ظاهرتين يجمعهما إطار عام واحد، هو الإطار الفلسفي، ولكنهما ـ في الوقت نفسه ـ ظاهرتان مختلفتان إلى حد التناقض، من حيث التوجه النظري الأساسي لكل منهما. نعني ـ بخاصة ـ توجه كل منهما في **نظرية المعرفة**. والظاهرتان هما:

---

(1) الفصل الأول من هذا المجلد.



1 ـ ظاهرة الفلسفة بمعناها الخاص، كعلم يعتمد النظر العقلي في تحصيل المعرفة، مستخدماً أسلوب المنطق الصوري. وقد كان أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي هو الممثل الأول لهذه الظاهرة الأولى.

2 ـ ظاهرة التصوف النظري، كعلم يعتمد الكشف الذاتي، مستخدماً أسلوب الكبت النفسي والجسدي، أي الأسلوب السلوكي نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المئتين للهجرة. فالتصوف، إذن، جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة. فهو ـ في شكله النظري ـ يتعامل مع المقولات والمفاهيم، أي المجردات، كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص، وإن كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها[1].

وعلينا الآن أن نحدد الأسس النظرية لفلسفة التصوف، أي المقولات والمفاهيم الأساسية التي تضعه في إطار الحركة الفلسفية، لكي نجد القاعدة التي سنستند إليها عند تحديد دور التصوف في تحقيق التغيير الإيديولوجي، الذي يعنينا كهدف أساسي لهذه الدراسة، كما ذكرنا آنفاً. ونحن نذكر هذا الهدف هنا، قبل الأوان، كي نكون على حذر من إغراق دراستنا لفلسفة التصوف في تلك المتاهات والاستحالات غير المتناهية التي أغرق فيها الصوفية جهدهم الهائل دون جدوى. فلا بد، إذن، أن نضع في بالنا، منذ الآن، أن مهمتنا هي المحاولة ـ على قدر طاقتنا المتواضعة ـ أن نكتشف ما يكمن وراء اندفاع موجة التصوف نحو تلك المتاهات والاستحالات من

---

(1) أحد الباحثين الغربيين في الحضارة العربية لحظ ـ بشكل ما ـ هذه العلاقة بين الفلسفة و«التصوف الإسلامي» قائلاً إن «التصوف عند المسلمين أيضاً يحمل الدلالة الواضحة على صلته الوثيقة والتحام نسبه بالمذهب العقلي، هذا الالتحام الذي نستطيع إثباته في كل أطوار التاريخ العالمي، لأن التصوف علم أيضاً له أصوله، وليس الذي يقابله هو المعرفة العلمية النظرية...» (آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 14، الترجمة العربية، ط 3). يقصد آدم متز، هنا، أن علم التصوف هو نوع من «المعرفة العلمية النظرية» وليس نقيضاً لها. وهذا هو الأساس الذي نعتمده في دراستنا التصوف ضمن دراسة الفلسفة العربية ـ الإسلامية.



علاقة لها بالواقع الاجتماعي في عصر اندفاعتها الأولى ثم امتدادها إلى عصور لاحقة بسلسلة جديدة من متاهات غيبية واستحالات أشد إغراقاً في «الاغتراب» والضياع..

انطلاقاً من هذا المنهج سنحاول في الكلام على الأسس النظرية لفلسفة التصوف، أن نحصر البحث في نطاق ما هو جوهري من هذه الأسس بالنسبة لهدفنا الذي حددناه. أما الجوهري منها في بحثنا وهدفنا فيتناول القضايا التالية: **نظرية المعرفة، الظاهر والباطن، الموقف من الشريعة، الإشراق، وحدة الوجود:**

أولاً ـ نظرية المعرفة

أول ما تجب الإشارة إليه هنا، أن مسألة المعرفة تحتوي رابطاً مشتركاً بين مختلف ظاهرات الفكر العربي ـ الإسلامي وتجلياته (علم الكلام، الفلسفة العقلية، التصوف.. والفقه وأصول الفقه) بالإضافة إلى ما تحتويه من خصائص تنفرد بها كل ظاهرة عن غيرها في إطار هذا الرابط المشترك نفسه. نعني به، **أولاً**، أن الموضوع الأساسي للمعرفة هو اللّه. **وثانياً**، أن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو **وحدانية اللّه**[1] (فكرة التوحيد). **وثالثاً**، أن حقيقة اللّه، أي ماهيته، ليست في متناول إدراك الإنسان، وإنما يدرك الإنسان منه أنه موجود، وأنه واحد، وأنه بوحدانيته منزه عن المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً.

هذا الرابط المشترك، بعناصره الثلاثة، هو الأرض اللاهوتية التي تنطلق منها مسألة المعرفة في الفكر الإسلامي كله، الذي هو أساس الفكر العربي منذ الإسلام. فقد كانت هذه الأرض اللاهوتية هي المظهر الفكري للأرض الواقعية، أي لواقع المجتمع الذي تمثل الشريعة الإسلامية نظامه الاجتماعي. «فالتصوف الإسلامي» مرتبط، مع غيره من أشكال الفكر الإسلامي الأخرى، بتلك الأرض اللاهوتية ذاتها، لارتباطها جميعاً بأرض

---

(1) يقول أبو سعيد أحمد بن سعيد الخراز (ـ277هـ/ 890م)، وهو أحد كبار الصوفية في القرن الثالث الهجري: «... فمعرفة الحق (اللّه) معرفة وحدانيته». (السراج الطوسي، اللمع، ص 56).



واقعية واحدة. لذلك رأينا التصوف، حين بدأ انطلاقته الأولى لينفرد بخصائص يستقل بها عن غيره، قد انطلق من هذه الأرض ذاتها أيضاً، فلم يخرج من إطارها العام المشترك. فقد بقيت مسألة المعرفة التصوفية قائمة على أساس تلك العناصر الثلاثة التي يتكون منها موضوع المعرفة في الإسلام. أما عناصر «خصوصيته»، فهي تتكون من الطريقة التي تفرد بها الصوفية في «تفسير» عناصر الرابط العام المشترك، لا في «رفضها»، وإن كانت طريقته «التفسيرية» هذه، تنتهي إلى نوع من «الرفض» من حيث الجوهر، كما سنوضح هذه الفكرة بعد.

هذا الارتباط الأصل لمسألة المعرفة الصوفية بجذورها اللاهوتية ـ الإسلامية، يشكل لدينا موقفاً نقدياً تجاه الافتراضات التي تضع بعض العوامل الفكرية أو المذهبية الخارجية كأساس وحيد لنظرية المعرفة الصوفية في الإسلام(1). ولكن موقفنا النقدي هذا لا يعني القول بعزلة نظرية المعرفة

---

(1) من ذلك، مثلاً، ما يقوله آدم متز (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 13 ـ 14) من أنَّ المسلمين أحسوا، منذ القرن الثالث الهجري بحاجات جديدة في الدين (!)، «وسرعان ما تقدمت، لسد هذه الحاجات، الديانات القديمة التي كانت دائماً مستترة وراء ستار ظاهري، ولا سيما النصرانية، أعني مجموعة الفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق والمشربة بالنصرانية (يقصد الأفلاطونية المحدثة)، وأن الحركة التي غيرت صورة الإسلام في أثناء القرنين الثالث والرابع ليست في مجموعها سوى نتيجة لدخول التيارات الفكرية النصرانية في دين محمد»!. ثم يقول «متز» في السياق نفسه، ما يشير إلى أن «معرفة اللّه» كمثل أعلى في الدين هي «مذهب الغنوسطيين القديم.. وقد ظهر عند أهل التفكير الحر في صورة مذهب عقلي أو مذهب لاهوتي علمي، وعند آخرين في صورة التصوف»!. نظرية المعرفة الصوفية إذن، عند «متز» صادرة فقط عن مصدرين خارجيين: النصرانية (في الأفلاطونية المحدثة) والغنوسية الشرقية القديمة!. ونجد مثل هذا الرأي أيضاً عند باحثين آخرين بين العرب والمستشرقين. راجع مثلاً: نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه)، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص 14 وما بعدها؛ وحنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ج 1، ص 301، حول ذو النون المصري الصوفي.



الصوفية عن تراث الفكر العالمي، بل بالعكس. فنحن ملتزمون، منهجياً، برفض هذه العزلة، أو رفض إمكانها بإطلاق. وإنما نقول بأن استفادة النظرية من التراث العالمي حصلت في إطار ذلك الارتباط بالجذور اللاهوتية الإسلامية، وحصلت كذلك بطريقة الانصهار والتمثل «الداخلي» لذلك التراث خلال حقبة تاريخية كانت فيها الثقافة عند العرب تتفاعل تفاعلاً شاملاً معه. وكانت حركة الترجمة التي بلغت ذروة حيويتها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، من أعظم الأحداث التاريخية التي عمقت الصلة بين الثقافة العربية وحاصل الجهد البشري السابق في حقول المعرفة.

على أن «نظرية المعرفة» الصوفية في الفكر العربي ـ الإسلامي، لا ترجع إلى جذورها اللاهوتية هذه وحسب. فقد أشرنا، منذ قليل، إلى أن هذه الجذور اللاهوتية هي نفسها ترجع إلى أرضها الواقعية، أي أرض الواقع الاجتماعي التي فيها نبتت تلك الجذور. وإيضاح ذلك كله يدعونا الآن إلى الدخول في صلب الموضوع، أي إلى معالجة «نظرية المعرفة» الصوفية هذه مباشرة. فما محتوى هذه «النظرية»، ثم ما علاقتها بالواقع الاجتماعي الذي نشير إليه؟

نبدأ، الآن، الإجابة عن السؤال الأول بالرجوع إلى المصادر الأصلية للفكر الصوفي. وأول من نفكر به هنا: ذو النون المصري (ـ245هـ/ 859)، فهو من أوائل المعبرين عن الفكر الصوفي الفلسفي في القرن الثالث الهجري، ومن واضعي الخطوط الأولى لمفهوم «المعرفة» عند الصوفية[1].

---

(1) في الرسالة القشيرية (ط. القاهرة 1957 ـ باب ذكر مشايخ الطريقة...): «.. أبو الفيض ذو النون المصري، واسمه ثوبان بن إبراهيم، وأبوه كان نوبياً (من بلاد النوبة)». ويقول عنه نيكلسون إنه «المؤسس الحقيقي للتصوف» (في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة 1947، ص 7). وعند فيليب حتي أنه «مؤسس العقيدة الصوفية» (تاريخ العرب، «مطول»، ج 2، ص 524، ط. بيروت 1950). ويرى ألبير نصري نادر أن ذا النون المصري «أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف» (التصوف الإسلامي، بيروت 1960، ص 42). قد لا نرى في هذه التحديدات الصارمة موقفاً علمياً من حيث أن الظاهرات الفكرية، كغيرها من الظاهرات، لا يمكن تحديدها الزمني على هذا الوجه وكأنها نشأت فجأة على يد



ونجد صورة لهذا المفهوم في نص له يضع فيه الحدود الفارقة بين «المعرفة» الإيمانية الصرف، و«المعرفة» العقلية البرهانية، و«المعرفة» الصوفية فيقول[1]:

«المعرفة على ثلاثة وجوه: **الأول**، معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين المخلصين. **والثاني**، معرفة الحجة والبيان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين. **والثالث**، معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية اللّٰه المخلصين الذين **يشاهدون اللّٰه بقلوبهم** حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين».

فهذه الصورة، عند أوائل أهل الفكر الصوفي الفلسفي في الإسلام، تضع هذا النوع من المعرفة في **الإطار العام العالمي للمعرفة المثالية**، كما تضعه **في الإطار العام اللاهوتي الإسلامي**، ولكن «**تخصه**» بمميزة يتفرد بها عن سائر أنواع المعرفة المثالية العالمية واللاهوتية الإسلامية. فهو نوع أداته القلب وحده، وهو إذن يلغي كلاً من **الحس والعقل** كأداتين للمعرفة. ونرى

= شخص بعينه من غير أصول وتمهيدات سابقة. ولكن رغم ذلك تبقى لهذه الأقوال دلالتها من حيث تعبيرها عن القيمة التاريخية لتفكير الرجل في حركة التصوف الفلسفي.

(1) أخذنا هذا النص عن كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع» (كامل مصطفى الشيبي)، ص 363، مترجماً عن «تذكرة الأولياء» (فريد الدين العطار) بالفارسية، ج 1، ص 108. وهناك ترجمة أخرى لهذا النص عن المصدر نفسه، ج 1، ص 127، وقد جاء النص في هذه الترجمة الأخيرة على الصورة التالية: «إن المعرفة الحقيقية باللّٰه ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي معرفة الأولياء بخاصة، لأنهم هم الذين يشاهدون اللّٰه بقلوبهم، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده». (ألبير نادر، التصوف الإسلامي، بيروت 1960، ص 20). والاختلاف الظاهر بين الترجمتين لا يمس صورة المعرفة الصوفية (الأولياء) كما وضعها ذو النون المصري. ولكن الاختلاف يقع على نظرة «ذو النون» إلى النوعين الأولين من المعرفة. فهو في الترجمة الأولى يبدو أنه يعترف بمعرفة المؤمنين ومعرفة الحكماء العقلية بقدر اعترافه بمعرفة «الأولياء» (الصوفية) في حين يبدو في الترجمة الثانية أنه ينفيهما ولا يعترف بغير المعرفة الصوفية.



في هذه الصورة كذلك أن «العارفين» ـ أي «الذين يشاهدون اللّٰه بقلوبهم» ـ يرتفعون إلى منزلة «الأولياء». وفكرة «الولاية»، في المفاهيم الصوفية، تقترن بفكرة «الكرامات»، وهي ظهور الحوادث والحالات الخارقة على أيدي «الأولياء»، أي التي تخرق القوانين الطبيعية وتتخطاها بفضل ما يتمتعون به من «كرامات» عند اللّٰه.. «فالكرامات» بهذا المعنى مرادفة «للمعجزات» التي تظهر ـ في الاعتقاد الديني ـ على أيدي الأنبياء، رغم أن الصوفية يتظاهرون بالتفريق بين «الكرامات» و«المعجزات»[1] لكي ينفوا عن أنفسهم تهمة «الهرطقة»، ولكن تفريقهم غير مقنع، وليس يستر كونهم يضعون مقام «الولاية» في مستوى ربما يفوق مقام «النبوة» فضلاً عن «الإمامة» بمفهومها الشيعي. «فالولاية» في المفهوم الصوفي منزلة تنعقد بها الصلة المباشرة دون وسائط بين اللّٰه و«العارف» صاحب «الولاية»، أي أنها تتجاوز وساطة النبي. وإذا نظرنا في عموم كلمة «العالمين» الذي يشمل حتى الأنبياء، أمكن أن نفهم، بكثير من الوضوح، أن هذه المعرفة «الخاصة بأهل ولاية اللّٰه» ـ يقصد الصوفية ـ لا يظفر بها، في رأيهم، حتى الأنبياء.. ثم يأتي صوفي كبير معاصر لذي النون المصري يصفه صاحب «اللمع» بأنه «مشهور بالزهد والعبادة والعلم والمعرفة»[2]. نعني به أبا يزيد البسطامي (ـ261هـ/ 874م) ـ نقول: يأتي أبو يزيد فيقولها صريحة كل الصراحة: «تاللّٰه أن لوائي أعظم من لواء محمد. لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين»[3]. وليس يغير من دلالة هذه المقالة الصريحة أن يصفوها بكونها من «شطحات أبي يزيد». فإن الصوفية يضعون الشطحات في صلب أدبياتهم التصوفية، ولا ينكرونها، وإن كانوا يلجأون إلى تأويلها[4].

ونستخلص أيضاً من الصورة التي يقدمها ذو النون المصري، أن المعرفة الصوفية تقتصر على «معرفة صفات التوحيد»، أي صفات اللّٰه، دون

---

(1) أنظر، اللمع، للسراج الطوسي، ص 793.
(2) السراج الطوسي، اللمع، ص 472.
(3) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص 21.
(4) راجع اللمع للطوسي، ص 453 ـ 483.



«حقيقته». ونجد توكيداً لهذا الاستنتاج عند أحد الذين شاركوا في صياغة «النظرية» الصوفية فلسفياً خلال القرن الرابع الهجري، وهو أحمد بن عطاء (ـ369هـ/ 979م). فهو يقول: «المعرفة معرفتان: معرفة حق، ومعرفة حقيقة. فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات. ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها، لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية»[1]. ثم يستشهد أحمد بن عطاء على امتناع «معرفة الحقيقة» بالآية: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾[2].

ونعود إلى نص «ذو النون المصري» لنقول إنه يخلو من ذكر الوسيلة أو السلوك الصوفي الموصل إلى معرفة «صفات الوحدانية». غير أننا نجد له أقوالاً أخرى تشير إلى ذلك، وبها يمكن أن تكتمل عنده الصورة (النظرية والعمل). فقد روى القشيري له قوله: «لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاماً»[3]. ونسب له القول إنه بمقدار ما يعرف الصوفي ربه يكون إنكاره لنفسه[4]. فالجمع بين هذين القولين يوصلنا إلى استنتاج أن السلوك العملي المؤدي إلى «المعرفة» هو التخفيف من حاجات الجسد وكبت رغبات النفس. وهذا هو ما يسميه الصوفية بـ «المجاهدة». وقد عبَّر عن الصورة الكاملة لنظرية المعرفة الصوفية (النظر والعمل) صوفي آخر من رعيل القرن الثالث الهجري أيضاً، وممن تأثروا بذي النون المصري وسمعوا منه، هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز (ـ286هـ/ 899م)[5]، إذ قال: «المعرفة

---

(1) السراج الطوسي، اللمع، ص 56. وقد فسر السراج قول بن عطاء: «لا سبيل إليها إلخ» بأنه لا سبيل إلى المعرفة على الحقيقة، لأن اللّه أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما علم أنهم يطيقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق ولا ذرة منها..» والسراج الطوسي هذا هو أيضاً من كبار المتصوفة في القرن الرابع الهجري (ـ278هـ/ 891).

(2) سورة طه ـ 20، الآية: 110.

(3) الرسالة القشيرية، ص 10.

(4) أبو ريان، المرجع السابق الذكر، ص 286.

(5) يؤرخ آدم متز (المرجع السابق، ج 2، ص 20) لموت الخراز بسنة 277هـ/ 890م، ويذكر لقبه هكذا «الحزاز» بدل «الخراز»، دون أن يذكر المستند لهذا



تأتي من وجهين: من عين الجود، وبذل المجهود»[1]. فقد جمع، في هذه العبارة الموجزة ذات النكهة الصوفية الخاصة، مصدر «المعرفة» (عين الجود)، والسلوك الموصل إليها (بذل المجهود). أما «عين الجود» فهي تشير إلى «تطور» في نظرية المعرفة الصوفية حدث بعد ذي النون، إذ تنتقل بها من المضمون العام لـ «المشاهدة» (مشاهدة اللّه) إلى مضمونها الأخص، وهو «الإلهام الإلّهي» الذي يفيض على قلوب «العارفين» من ينبوع «الجود الإلّهي».. وهذا «الإلهام» سنراه «يتطور» عند السهروردي إلى «الإشراق» الإلّهي، أي إلى مذهب الإشراقيين. وسيأتي الكلام على هذا المذهب بعد[2]. وأما «بذل المجهود» فتعني «مجاهدة» النفس، أي ترويضها على معاناة التجربة الصوفية الشاقة (الصبر على التقشف المفرط واحتمال أنواع الرياضات) «الروحية» ـ (القاسية) بغية نيل «الإلهام الإلّهي» ذاك..

ثانياً ـ الظاهر والباطن (التأويل)

مسألة الظاهر والباطن هي فرع لنظرية «المعرفة» الصوفية، أو هي نتيجة كان لا بد أن ينتهي إليها منطق هذه «النظرية». فإن الصوفية حين أخذوا بمفهومهم الخاص «للمعرفة» على أنها اتصال باللّه مباشرة دون وسائط، وحين خصوا أنفسهم بهذا النوع من «المعرفة» بادعاء أنهم «أولياء اللّه خاصة»[3]، وأن اللّه ـ بحكم هذه «الولاية» ـ «يظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين»[4] ـ أصبح من المحتم أن يقودهم منطق «الأشياء» هذه إلى ادعاء كون «الفهم» الذي يفيض عليهم من «عين الجود» الإلّهي مباشرة، من

= الفارق في التاريخ والاسم. ويقول بأن الخراز كان تلميذ ذي النون المصري، وأنه أول من تكلم بـ «الفناء»، أي «فناء» ذات الصوفي باللّه في حالة «الاتصال»!

(1) السراج، اللمع، ص 56.

(2) راجع ذلك في ص 226 وما بعدها.

(3 و4) راجع نص ذي النون المصري السابق، ص 208.



شأنه أن يمنح معرفتهم «الذوقية»[1] تفرداً في «رؤيا» «صفات الوحدانية» (مفهوم التوحيد) على نحو «يعجز» عنه الآخرون من فلاسفة عقلانيين ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين..

غير أن الصوفية كانوا محكومين، مع ذلك، بواقع لا يمكنهم الانفلات من حكمه، هو أنهم مسلمون، وأن الإسلام هو المنطلق والإطار معاً لتفكيرهم ولسلوكهم.. فكيف يمكنهم، إذن، أن يتفردوا، أو يظهروا تفردهم «بالفهم» و«الذوق» و«الرؤيا» لأمور تدخل في أسس النظام الإسلامي السائد، أو في مقولاته ومفاهيمه ومسلماته المسيطرة؟ وكيف يحددون موقفهم، إذن، من القرآن بوصف أنه وحي إلّهي نزل على النبي ليكون وسيطاً بين اللّه و«العالمين»، ثم بوصف أنه نصوص مقدَّسة تسجل «وثائق» الشريعة أو «الدستور» للنظام الاجتماعي المتمثل بدول الخلافة، أي الدولة التي تعتبر نظامها الاجتماعي ـ السياسي نظاماً إلّهياً له قداسة النصوص الدينية نفسها، وله قداسة الشريعة التي تحتويها هذه النصوص؟

كان على الصوفية أن يواجهوا مضمون هذه الأسئلة بنوع من المواجهة لا يخرج بهم عن ذلك الواقع الذي هم محكومون به موضوعياً. وقد وجدوا هذا النوع بالفعل، حين لجأوا إلى استخدام مفهومي: الظاهر، والباطن ليتمكنوا بذلك من البقاء ضمن هذا الواقع، ومن الثورة عليه في وقت واحد. وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية من حيث التقويم الفكري والإيديولوجي معاً لهذه التجربة في العصر الوسيط. فهي التي تنفح نظرية المعرفة الصوفية بالعنصر الثوري وسط ذلك الركام الهائل من ترهات التصوف واستحالاته، بل إن من أغرب المفارقات أن يأتي العنصر الثوري من هذه الاستحالات نفسها، كما سنوضح هذا الأمر في موضع آخر[2].

استخدم الصوفية مفهومي: الظاهر، والباطن، في التعامل مع نصوص

---

(1) «المعرفة الذوقية»: تعبير اصطلاحي عن التجربة الصوفية التي هي محصلة التأمل الذاتي اللاعقلاني واللاحسي، مقترناً بالكبت والحرمان نفسياً وجسدياً.

(2) راجع ص 126.



الإسلام ذات الصفة المقدسة عند المسلمين (القرآن والسنة)، لإخضاع هذه النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الإسلامية. وذلك بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني: فهناك الوجه الظاهر، وهو يتوجه إلى العامة من المسلمين، والوجه الباطن.. وهو يتوجه إلى الخاصة منهم. و«الخاصة» هنا، في نظر الصوفية، هم الصوفية أنفسهم. أفليسوا هم ـ في دعواهم ـ «خاصة أهل اللّه الذين منحهم أسرار العلم الباطن المودع في القرآن والحديث»[1]؟ إذن، فهذا باب واسع أمامهم للخروج من حرج الموقف حيال نصوص الإسلام: من هذا الباب، يتاح لهم ـ من جهة ـ أن يقروها كنصوص جاهزة يأخذ بها المسلمون جميعاً، ويأخذون بها هم ـ أي الصوفية ـ كسائر المسلمين.. ويتاح لهم من جهة ثانية، أن يتصرفوا بها وفق طريقتهم بتأويل ظاهرها إلى «باطنهم» ما دام مجال تأويل «الباطن» مفتوحاً دون حدود، كما سنرى.

ومما ساعد الصوفية في هذه «العملية» أن تصنيف معاني القرآن والحديث إلى ظاهر وباطن لم يكن دعوى منهم دون أساس، ولا كان التأويل المفتوح بدعة ابتدعوها دون سابقات فعلية. بل كان الأساس قائماً على طريق الصيرورة في إطار الفكر الإسلامي ذاته، وكان للتأويل سابقات نراها حتى في عهد صدر الإسلام. فإذا صح ما نسب إلى النبي من أحاديث تقول بأن للقرآن ظهراً وبطناً، وأن لبطنه سبعة أبطن، أو سبعين بطناً[2]، كان ذلك شاهداً على أن مسألة الظاهر والباطن في مدلولات القرآن، موجودة منذ فجر الإسلام. يضاف إلى ذلك أن المصادر الشيعية، كالمصادر الصوفية، تنسب إلى علي بن أبي طالب، الإمام الأول للشيعة، كلاماً يقول إنه «ما من آية (في القرآن) ألا ولها أربعة معان: ظاهر، وباطن وحد ومطلع»[3].

---

(1) راجع نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص 77.

(2) الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت 1973، ط 2، ص 201.

(3) أبو عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير (مخطوطة في دار الكتب بالقاهرة، ص 3، نقله عنه كامل مصطفى الشيبي في «الصلة بين التصوف والتشيع»، ص 417). ولكن الغزالي ينسب هذا الكلام إلى النبي ويرويه هكذا: «للقرآن ظاهر وباطن واحد



وفي مباحث الفقه الإسلامي أيضاً، تبدو مسألة الظاهر والباطن في النصوص الدينية كأنها أمر مفروغ منه عند الفقهاء. فإن الإمام الشافعي (150 ـ 204هـ/ 767 ـ 819م) مثلاً، وهو رأس أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة الرئيسة، يقول في معرض دفاعه عن مبدأ «القياس» في استنباط أحكام الشريعة الإسلامية، بأن العلم (يقصد العلم بهذه الأحكام) يحصل «من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر...»[1]. بل يمكن القول إن مسألة الظاهر والباطن ومسألة التأويل وجد لها أصل في القرآن نفسه أيضاً كما تدل الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[2]. ففي القرآن، إذن، نوعان من الآيات: نوع الآيات المحكمة، وهي ذوات الدلالات الظاهرة. ونوع الآيات المتشابهة[3]، وهي التي تحمل دلالات غير ظاهرة من النص، وإنما هي من المعاني الباطنة التي لا تنكشف إلا بالتأويل.

ولكن، ما التأويل، أولاً؟ ومن الذين يحق لهم التأويل، ثانياً؟

نجد في القرآن إشارات إلى الجواب عن السؤال الأول، كما في مثل الآية: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ﴾[4].. إلخ. فهنا يبدو أن للتأويل مفهوماً «معرفياً» خاصاً غير

= ومطلع»، ثم يقول الغزالي: «.. وربما نقل هذا عن علي» (الغزالي، مشكاة الأنوار، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص 73).

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، وهي مقدمة الجزء الأول من كتابه الكبير «الأم» (طبعة مستقلة عن «الأم»)، القاهرة، مطبعة الحلبي 1357هـ، ص 476 وما بعدها.

(2) سورة آل عمران ـ 3، الآية: 7.

(3) من الآيات المتشابهة تلك الآيات التي يدل ظاهر النص فيها على أن الله ذو طبيعة مادية، أمثال الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (سورة البقرة ـ 2، الآية: 115) فظاهر هذه الآية ينبىء أن لله وجهاً كالبشر.

(4) سورة يوسف ـ 12، الآية؛ 6.



المدلول اللغوي المعجمي الظاهر للفظ «التأويل»، وهو التفسير. ولو لم يكن له هذا المفهوم الخاص لما كان امتيازاً ليوسف[1] أن يعلمه اللّه تأويل الأحاديث، فإن تفسير ظاهر الأحاديث لا يحتاج إلى تعليم إلّهي خاص يكون إتماماً لنعمة اللّه، كما تقول الآية. وبناء على ذلك يكون التأويل نوعاً من العلم غير المألوف والشائع بين الناس، أي غير العلم الحاصل من العقل أو الحس أو من ظاهر النصوص.

أما من يحق لهم هذا التأويل، فذلك ما قالته الآية الأولى السابق ذكرها: ﴿وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم﴾. ولكن، لا يزال لنا أن نسأل: من هم الراسخون في العلم؟. إلا أن يقال بأن تحديد ذلك جاء في آية أخرى تقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾[2]. فهذه الآية ظاهرة بحصر حق التأويل في اللّه والرسول. ولكن بما أن الآية نفسها عطفت إطاعة «أولي الأمر» على إطاعة الرسول مباشرة، فمعنى ذلك أن الرجوع إلى «أولي الأمر» هؤلاء للفصل في ما يتنازع فيه المسلمون، هو كالرجوع إلى الرسول، إذ منحتهم الآية منزلة تمثيله في المسلمين وأوجبت إطاعتهم بدرجة إطاعة اللّه والرسول. ولكن من هم «أولو الأمر» هؤلاء؟

الشيعة قالوا: إنهم الأئمة من أهل البيت. والسنّة قالوا: هم الخلفاء القائمون على رأس النظام الاجتماعي الذي يدعي تمثيل الشريعة، «كممثلين» للّه ورسوله.. ولكيلا يسد هذا الحصر باب التأويل بوجه الصوفية، وسعوا مفهوم «أولي الأمر» بحيث يشمل أهل «الولاية» منهم، أسوة بما فعل الشيعة في مفهوم ولاية الأئمة. من هنا ـ كما نرى ـ وجدت فكرة «الولاية» الصوفية (راجع كتاب التعريفات للجرجاني، ص 227).

---

(1) الخطاب في الآية المذكورة موجه إلى يوسف بن يعقوب كما يدل سياق الكلام القرآني.

(2) سورة النساء ـ 4، الآية: 59.



كل ذلك يضع الأساس «النظري» الإسلامي للتأويل في أيدي الصوفية دون أن يجدوا حرجاً من جهة النصوص الدينية إذا هم استخدموا التأويل «الباطني» وفق طريقتهم الخاصة. فقد رأينا كيف أن هذه النصوص لا تعين بالتحديد القاطع من هم «الراسخون في العلم». وهذا مما أتاح للصوفية أن يدعوا أنهم هم من «الراسخين في العلم»، أي العلم الذاتي (القلبي) الذي يصلون إليه «بمجاهدة» النفس.. يضاف إلى ذلك أنهم وجدوا سابقات «عملية» في التأويل حدثت قبلهم، منذ صدر الإسلام حتى «عصرهم» سمح فيها الكثيرون لأنفسهم أن يستخدموا تأويل نصوص قرآنية، لخدمة مصالح مادية لهم، أو لتأييد موقف سياسي، أو لدعم مذهب في معترك المذاهب السياسية (الدينية شكلاً) المتصارعة: فقد روت المصادر التاريخية عن معاوية مؤسس الدولة الأموية أنه كان يكثر من جمع الذهب والفضة ويطلب من عملائه في الأقاليم أن لا يقسموا ما لديهم منهما بين مستحقي العطاء، بل يرسلوها إليه. وقد ناقشه أبو ذر الغفاري[1] في ذلك بناء على دلالة العموم الظاهر من الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾[2]. ولكن معاوية، هرباً من انطباق هذه الآية على مسلكه، استخدم فكرة التأويل هنا، زاعماً أن الآية خاصة بأهل الكتاب (اليهود والمسيحيين). كما أن الشيعة استخدموا التأويل أيضاً في دلالة كثير من آيات القرآن[3] احتجاجاً لمذهبهم في إمامة علي وأبنائه

---

(1) أبو ذر الغفاري من أوائل المسلمين وأوائل الزهاد في الإسلام، ومن أنصار علي بن أبي طالب وخصوم عثمان ومعاوية، وفي عام 30 هجرية أبعده معاوية من الشام إلى المدينة (يثرب)، ثم نفاه الخليفة عثمان إلى قرية الربذة قرب المدينة لتشدده في معارضة سياسة الخليفة وإثراء بني أمية على حساب الجماهير الفقيرة.

(2) سورة التوبة ـ 9، الآية: 34.

(3) من أمثلة ذلك: تأويل آية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ (سورة الأحزاب ـ 33، الآية: 33) بأن المقصود بـ «أهل البيت»: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين (راجع تفسير علي بن إبراهيم، ص 531). وتأويل آية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ (سورة الأحزاب ـ 33،



وأحفاده حسب التسلسل المعروف، وقالوا بأن آية ﴿. . . وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ تشمل الأئمة، لأنهم ورثة النبوة، فهم، إذن، يعلمون علم النبي، وهم ـ لذلك ـ من الراسخين في العلم. ثم بالغ في التأويل غلاة التشيع، كما فعل أتباع أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ـ97هـ/ 715 ـ 716)، الذين قالوا بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم[1] (تلحظ هنا أثر فكرة المثل الأفلاطونية)، وطبقوا «نظرية» التأويل تطبيقاً واسعاً لتأييد كل عنصر من عناصر مذهبهم في التناسخ وفي القول بانتهاء نبوة كل نبي بعد مئة سنة من دعوته تأويلاً للآية: ﴿أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ﴾ (سورة البقرة ـ 2، الآية: 259)[2].

وينبغي أن نلحظ هنا كيف وجدت عند أتباع أبي هاشم تلك الفكرة التي دخلت في نظرية الصوفية الإسلاميين بعد ذلك، وهي تجاوزهم للنبوة وإسقاط وساطة الوحي بين الله والناس، فأوصلهم ذلك إلى فكرة أخرى دخلت ـ من بعد ـ في أسس نظرية الصوفية الإسلاميين، وهي إسقاط الشريعة، مستخدمين ـ أي أتباع أبي هاشم ـ تأويل القرآن أيضاً، إذ تأولوا الآيـــة: ﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ﴾ (سورة المائدة ـ 5، الآية: 93) فقالوا بأن من وصل إلى الإمام وعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلاغ[3]. وقد تكررت هذه الفكرة عند كثير من الفرق المسماة بـ «الغالية» (لغلوها في علي

= الآية: 72) بأن «الظلوم الجهول» هو من غصب الإمام علياً حقه في الإمامة (المرجع السابق، ص 535)، وغير ذلك من الآيات كثير.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ج 1، ص 150.

(2) راجع تاريخ ابن خلدون (العبر)، ط. مصر، ج 3، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ص 151 ـ 152.



أو أحد ولده) كفرقة «الخطابية» مثلاً[1]. فإنه بالإضافة إلى ما ادعاه أبو الخطاب، رأس هذه الفرقة، من **«أن الأئمة أنبياء ثم آلهة»**[2] وما ادعاه أتباعه من تأويل الآية: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩﴾ (سورة الحجر ـ 15، الآية: 29) **بأن الحسين بن علي بن أبي طالب هو** آدم وهم ـ أي أتباع أبي هاشم ـ أولاده، وعبدوا أبا الخطاب نفسه»[3]. بالإضافة إلى ذلك، تفرعت عن الخطابية فرق عدة منها: «المعمرية»[4] التي **زادت في ادعاءات «الخطابيين» قولها بأن «الدنيا لا تفنى، وأن الجنة هي التي تصيب الناس من خير ونعمة وعافية، وأن النار هي التي تصيب الناس** من شر ومشقة وبلية، واستحلوا الخمر والزنا وسائر المحرمات، ودانوا بترك الصلاة والفرائض»[5].

ونجد أمثالاً كثيرة لهذا النوع من «الأفكار» التي سنرى أشباهاً لها عند الصوفية، وإن جاءت عندهم ـ أي الصوفية ـ بأشكال أخرى مؤسسة على نظر فلسفي له منطقه ونظامه غير العفويين. ولكن، قبل العودة إلى سياق موضوعنا، لا نستطيع أن نمر مروراً عابراً بتلك النظرة ذات الشكل المادي التي لاحت لنا الآن في مقالة الفرقة «المعمرية» بأن «الدنيا لا تفنى» وما ترتب على هذه المقالة من رؤية معنى الجنة والنار. نقول: لا نستطيع عبور هذه النظرة دون الوقوف عندها، لأنها تضعنا على صعيد موضوعنا نفسه، بل تفتح لنا نافذة إلى فهم أكثر واقعية للعنصر الثوري الكامن في بعض أبعاد

---

(1) الخطابية: نسبة إلى أبي الخطاب ابن أبي زينب، كما في «مقالات» الأشعري، القاهرة 1969، ج 1، ص 76. قتل أبو الخطاب هذا سنة 143هـ.

(2) الشهرستاني، الملل، ج 1، ص 179.

(3) الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 77.

(4) نسبة إلى «رجل يقال له معمر» (أنظر مقالات الأشعري، ص 78؛ والشهرستاني (الملل)، ص 180).

(5) راجع المصدرين السابقين، الصفحات نفسها، وأضاف الأشعري أن المعمرية «قالوا بالتناسخ»، وأنهم لا يموتون، ولكن يرفعون بأبدانهم إلى الملكوت وتوضع للناس أجساد شبه أجسادهم.



نظرية المعرفة في فلسفة التصوف. ذلك لأن أمثال هذه النظرة، أو هذه «الرؤيا»، عند الفرق المسماة بـ «الغالية»، إنما هي ـ في الواقع ـ أشكال من انعكاس مشوَّه دون شك. ولكن هذه الأشكال هي في طريق الصيرورة دائماً، وليست نظريات «التصوف الإسلامي» الفلسفي، عن المعرفة وفروعها، ولا نظريات الفلسفة العربية باتجاهها الآخر العقلاني، سوى إحدى مراحل الصيرورة لتلك الأشكال من الانعكاس. وهي مرحلة تدخل فيها هذه الصيرورة بفعل تطور الوعي، الذي هو نتيجة تطور الوجود الواقعي نفسه، أي تطور الواقع الاجتماعي بالذات، مرتبطاً بالتطور النسبي للمعرفة العلمية الكفيلة بكشف الحقائق الموضوعية للكون كشفاً متواصلاً إذا بقيت هذه المعرفة رهن الحركة الجدلية بين النظرية والتطبيق، أي بين التجريد والواقع.

إننا نجد في مقالات تلك الفرق المسماة بـ «الغالية» أشباهاً كثيرة لما وجدناه في مقالة الفرقة «المعمرية» من عدم فناء الدنيا، ومن التصورات «الدنيوية» لمفهومي الجنة والنار. فإذا نحن تجاوزنا ما اصطلح عليه مؤرخو الفرق الإسلامية من تسميات لتلك الفرق، مثل «غلاة التشيع» و«المبتدعة»، وإذا تجاوزنا كذلك طبيعة الاضطراب والتخبط والاستحالات والتناقضات التي تتسم بها مقالات هذه الفرق، والمطامح الذاتية الخرقاء لدى متزعميها وبعض أتباعهم ـ إذا تجاوزنا ذلك كله، ونظرنا إلى الأبعاد غير المباشرة التي تحتويها مقالاتهم، بمنظار المنهج العلمي، أمكننا أن نرى خلل تلك الأبعاد أشكالاً نشيطة من محاولات الإنسان، على مدى تاريخ وعيه، أن يكتشف العلاقة الصحيحة بين الذات الواعية وموضوع الوعي. وتتمثل هذه المحاولات لدى الفرق الإسلامية «الغالية»، في تصورات أصحابها عن العلاقة بين اللّه والإنسان، لأن هذه العلاقة هي الإطار الذي تتحرك ضمنه انعكاسات الواقع الاجتماعي على الفكر الإسلامي. وبالرغم من أن الفكر الإسلامي هذا ليس منعزلاً عن الفكر البشري وتراثه وتاريخه، بل هو جزء منه، وامتداد له، فإنه ـ مع ذلك ـ جزء له «خصوصية» ما، وامتداد يتشكل بشكل خاص. وتأتي هذه «الخصوصية» من السمات التاريخية المعينة للمجتمع العربي ـ الإسلامي في تلك العصور.



إذن، فالأشكال المادية التي تلوح، خلل الاتجاهات والتصورات المثالية والغيبية والمتناقضة، عند الكثير من الفرق الإسلامية الموسومة بـ «الغلو الشيعي» أو بـ «الابتداع»، الهرطقي، هي من نوع المادية العفوية المعبرة عن المستوى غير المتطور لوعي الإنسان عالمه المادي في ظروف ضعف التطور النسبي في العلوم الطبيعية.

إننا، بعد هذه الوقفة عند مسألة الظاهر والباطن ومسألة التأويل المتفرعة عنها، وجذورهما التاريخية السابقة لحركة التصوف الفلسفي، نستطيع أن نعود إلى سياق هذه الحركة ـ حركة التصوف الفلسفي ـ بعد أن أصبحت لدينا من ذلك رؤية ربما تساعدنا في فهم الاتجاه العام لطريق صيرورة الفكر التصوفي الفلسفي خلال مرحلة جديدة من تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي.

* * *

ثالثاً ـ الموقف من الشريعة

يتحدد موقف التصوف الفلسفي من الشريعة بموقفه من نظرية المعرفة ذاتها. فهو بعد أن اتخذ مفهوماً للمعرفة (معرفة اللّٰه ووحدانيته) يصل بين اللّٰه والإنسان مباشرة بطريق «المشاهدة» الباطنية، ألغى بذلك كل وساطة بينهما، حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرج على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الإسلام الرسمي، والتي تفصل اللّٰه عن الإنسان فصلاً حاسماً بتنزيهه المطلق عن أن تكون للإنسان إرادة مع إرادته، أو أن تكون للإنسان قدرة على إدراك وحدانيته. فكان مؤدى خروج التصوف على فكرة الوسائط، أو على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد، خروجاً ـ بالضرورة ـ على الشريعة أو إلغاء لها، كوسيط بين اللّٰه والإنسان، لأن التجربة الصوفية من شأنها أن تلغي الحاجة إلى هذا الوسيط ما دامت هي بذاتها وبجوهرها ـ كما يعني مفهومها للمعرفة ـ تجربة اتصال مباشر. فما حاجتها إلى الوسيط إذن؟



على أنه يبدو أن هناك تناقضاً في موقف الصوفية من الشريعة. فهم ـ من حيث مؤدى نظريتهم في المعرفة ـ يرفضون الشريعة كوسيط لعلاقة الإنسان مع اللّه، في حين هم يعترفون بها إذ يعترفون بالنصوص التي تتضمنها ويجهدون في تأويل هذه النصوص نفسها. فليس من معنى للعمل بالتأويل إذا لم يكن اعترافاً بالنص الذي يعالجه التأويل. هذا التناقض قائم بالفعل، ولكن سبق أن فسرنا ذلك بأن الصوفية كانوا محكومين، موضوعياً، بواقع لا يمكنهم الانفلات منه، هو كون الإسلام منطلقاً وإطاراً لتفكيرهم ولسلوكهم معاً. وهذا ما حملهم على اتخاذ التأويل وسيلة للتعبير عن رفض الشريعة عبر الاعتراف بها. وذلك ـ بالنتيجة ـ تناقض شكلي، لأن مفهوم التأويل عند الصوفية هو بذاته مفهوم نظرية المعرفة عندهم، فهو قائم على ثنائية شكلية أيضاً، هي ثنائية الظاهر والباطن، التي تعني ثنائية الشريعة والحقيقة: الظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة. وما دام الصوفية يأخذون بالباطن دون الظاهر، فمعنى ذلك أنهم لا يعترفون بغير «الحقيقة» التي هي الأصل للشريعة. وهذه «الحقيقة» هي اللّه. فعملية الدخول في ثنائية الظاهر والباطن، أي ثنائية الحقيقة والشريعة، لم تكن إلا طريقاً هم محكومون به موضوعياً، لرفض هذه «الثنائية». فليست المسألة، إذن ـ عند الصوفية ـ هي الحاجة أو عدم الحاجة إلى الظاهر، أي الشريعة، بل المسألة، بجوهرها، مسألة رفض للأساس الذي قام عليه مفهوم الوحدانية في الإسلام «الرسمي» نفسه والذي حدد طبيعة العلاقة بين اللّه والإنسان بكونها علاقة انفصال مطلق. ذلك بأن تحديد هذه العلاقة على هذا النحو كان تحديداً لطبيعة الإسلام «الرسمي» نفسه بأنه هو الظاهر وحسب، أي الشريعة، كوسيط بين منفصلين. وهذا يؤدي إلى أن ما يمكن أن يسمى «باطناً» في الإسلام الرسمي، إنما هو «باطن» للشريعة نفسها، أي أن «تأويله» يجب أن يخضع لأحكامها أولاً وأخيراً. وهذا مفسر بالآية السابقة القائلة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ (سورة النساء ـ 4، الآية: 59). بمعنى أن التأويل الوارد في



هذه الآية ينصرف إلى مفهوم مخالف، جوهرياً لمفهوم التأويل عند الصوفية. لأن هذا يضع الباطن مقابلاً وبديلاً للظاهر (الشريعة)، في حين أن مفهوم التأويل في الآية يضع «الباطن» ـ إذا صحت تسمية المتشابه(*) في القرآن باطناً ـ رديفاً للظاهر، خاضعاً لدلالته وتوجيهه.

لقد كان الصوفية، إذن، يحاولون هدم الجدار «الرسمي» الفاصل بين اللّه والإنسان. وبما أن الشريعة هي ذلك الجدار الفاصل بشكل قاطع، فقد كانت هي المستهدف الحقيقي لهم، لأنها هي نفسها ذلك الأساس الذي قام عليه المفهوم «الرسمي» للتوحيد، ليكون هو المحدد لطبيعة الإسلام، أي كونه شريعة تنظِّم العلاقة بين رأس الدولة (الخليفة) والمجتمع الذي يحكمه، على مثال العلاقة بين اللّه والإنسان. فكما هي، بمفهومها الميتافيزيقي التنزيهي المطلق في نظرية الألوهية، هي هكذا بالمفهوم نفسه في نظرية الخلافة، فالخليفة من حيث هو «ظل اللّه في الأرض»، يتمتع بالوحدانية المنزهة إطلاقاً في سلطته وإرادته المفترضة الطاعة على المجتمع الإسلامي بشكل مطلق، على مثال التصور المفترض عن وحدانية اللّه وتنزيهه دون حدود. وإن كان العكس هو الأساس في الواقع، أي أن تصور الوحدانية الإلّهية المتعالية كلياً عن الإنسان والكون، جاء على مثال الواقع الاجتماعي في نظام مجتمع الخلافة. ونقل الصورة من هذا الواقع إلى عالم «الميتافيزيقا» قد جعل النظام الاجتماعي «الخلافي» يتمتع بالحصانة الدينية الرادعة للشبهات الفكرية وللانتفاضات والثورات الاجتماعية.

فالصوفية ـ بناء على ذلك ـ حين أخذوا بنظرية المعرفة على الطريقة «العرفانية» (معرفة اللّه مباشرة دون وساطة(**) Gnosis) كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولتهم هدم الجدار الفاصل بين اللّه والإنسان. ولكن هذا لم يكن هدفاً لذاته، وإنما الهدف الأبعد، أو الدافع الكامن في أساس

(*) إشارة إلى أن النص القرآني يقول بوجود آيات محكمات وآيات متشابهات، أي أن لهذه الأخيرة معنى غير معناها الظاهر. (الناشر).

(**) كلمة Gnosis تعني المعرفة، أما الوسيط فمن الأفضل أن نعبر عنه بكلمة Médiatcur. (الناشر).



المحاولة، هو هدم الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان، أي بين إرادة الحاكم المطلق (الخليفة) وإرادة الناس المحكومين. وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي المتمثل بالشريعة. فهذا هو الذي منح الحاكم إرادته المطلقة وحاطه بحصانة إلَهية تمتنع امتناعاً مطلقاً على إرادة المحكومين ومداركهم.

وقد لجأ الصوفية ـ في سبيل هذا الهدف ـ إلى وضع مفهوم آخر للوحدانية. ولكنه مفهوم يؤدي بهم ـ من حيث أرادوا أم لم يريدوا ـ إلى هدم الوحدانية نفسها، لأنه يقوم على إيصال التجربة الصوفية إلى غاية، هي واحدة من حيث الجوهر عند مختلف مذاهب التصوف، وإن اختلفت هذه المذاهب في تصورها وتسميتها. فهي «اتحاد»[1] الإنسان باللّه عند بعضهم، و«حلول»[2] اللّه في الإنسان عند آخرين، و«وحدة وجود»[3]، بين اللّه والعالم عند غيرهم، وهي تقتصر، عند أوائل أهل التصوف الفلسفي الإسلاميين، على المرتبة التي يشترك الجميع في تصورها، نعني مرتبة

---

(1) الاتحاد، عند الصوفية، هو أن يبلغ «الاتصال» باللّه حداً «يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب، إذ يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل... وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل «من الصوفي واللّه» (أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 296 ـ 297). وقد عبر أبو يزيد البسطامي (ـ261هـ/ 874) عن هذا «الاتحاد» في «شطحاته» المعروفة، بمثل قوله: «إني أنا اللّه، لا إلّه إلا أنا، فاعبدوني»، الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 394 ـ نقلاً عن تذكرة الأولياء (فريد الدين العطار) ـ بالفارسية، ج 1، ص 116.

(2) الحلول: Incarnation. ويمثله الحلاج، الحسين بن منصور الحلاج (244 ـ 309هـ/ 858 ـ 921). وقد عبر الحلاج عن فكرة الحلول بقوله شعراً:

سبحان من أظهر ناسوته	سرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب للحاجب

(ديوان الحلاج، تحقيق ماسينيون، باريس 1955، ص 37).

(3) يمثل محي الدين بن عربي (560 ـ 638/ 1164 ـ 1240) مذهب وحدة الوجود Panthéisme في التصوف الإسلامي. وهو يرى أن الوجود كله واحد: اللّه هو الوجود الحقيقي. أما العالم فهو مرآة يتجلى فيها الوجود الإلّهي (راجع ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي ـ نص حكمة إلّهية في كلمة آدمية)، وراجع فقرة «وحدة الوجود» في ما سيأتي من هذا الفصل.



«الفناء» باللَّه. وهذه مرتبة ترتقي عند هؤلاء إلى مرحلة يدعونها مرحلة «البقاء»[1] أي استمرارية «الفناء». **فمهما تعددت تصوراتهم لهذه الغاية** واختلفت بعضها عن بعض، فإنها تبقى واحدة ـ كما قلنا ـ من حيث جوهرها. وذلك أن «**القاسم المشترك» بينها جميعاً هو: خرق مبدأ الانفصال** المطلق بين اللَّه والإنسان، ووضع التجربة «العرفانية» بكلا عنصريها المتلازمين: النظري والسلوكي، موضع التحدي لذلك المبدأ. وكان التحدي له، **الذي حاولته التجربة، أنها استبدلت به المبدأ الآخر النقيض، وهو الاتصال المباشر بين اللَّه والإنسان على صورة «الفناء» الذي هو ـ بمضمون** الصورة عندهم ـ «فناء» متبادل بينهما (فناء اللَّه في الإنسان، وفناء الإنسان باللَّه). **وهذا هو بالذات ما تعنيه «شطحة»[4] أبي يزيد البسطامي: «إني أنا اللَّه...»[5]، وهو ما يعنيه كذلك قول فريد الدين العطار: «... وحينما يتحقّق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل من الصوفي واللَّه»[6]. والحلاج، في** نظرية الـ «هو هو»[7] المعروف بها، يعطينا صورة أخرى جلية عن هذا «الفناء» المتبادل بين اللَّه والإنسان في التجربة الصوفية، فهو يقول، مثلاً،

---

(1) «الفناء» و«البقاء» ناحيتان لمرحلة واحدة في التجربة الصوفية. وقد وصف القشيري مراتب الفناء والبقاء بقوله؛ «... فناء عن نفسه (يقصد الصوفي) وصفاته، ببقائه بصفات الحق (اللَّه)، ثم فناؤه عن صفات الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق» (الرسالة القشيرية، ص 37). وعبر السري السقطي عن وضع الصوفي وهو في درجة «الفناء» بأنه «لو ضرب بالسيف لما أحس به» (اللمع، ص 192).

(2) فسر السراج الطوسي الشطح «بأنه لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة أسرار «الواجدين» إذا قوي وجدهم، فعبروا عنه بعبارة يستغربها السامع (اللمع، ص 453).

(3 و4) راجع الهامش (1) في الصفحة السابقة.

(5) نظرية الـ «هو هو» عند الحلاج تقوم على فكرة أن اللَّه يتجلى في الإنسان وأن الإنسان صورة للتجلي الإلَهي. لذلك يمكنه أن يكتشف الصورة الإلَهية في نفسه بطريق «المجاهدة». أما اسم النظرية فيرجع إلى تعبير الحلاج في إحدى مناجياته: «... يا من هو أنا وأنا هو» (أربعة نصوص تتعلق بالحلاج، تحقيق ماسينيون، ص 59).



في مناجاة اللّه: «يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك إلّا الحدوث والقدم»[1]. وأما ابن عربي، ففي خلال نظرية «وحدة الوجود» عنده نرى علاقة اللّه بالإنسان تتصف بكونها «سريان الحق في الموجودات»[2]. وهذا الوصف يضع «الفناء» المتبادل في صورة أكثر وضوحاً، لأن الصورة هنا تؤكد الجانب الآخر (فناء اللّه في الإنسان) بتعبيرها المباشر عن ذلك وهو «السريان».

إن هذا التحدي الصوفي لمبدأ التوحيد «الرسمي»، أي مبدأ الفصل المطلق بين اللّه والإنسان، بني إذن على مبدأ العلاقة المباشرة مع اللّه، أي على مفهوم للتوحيد يحمل في ذاته تناقضه مع التوحيد. وهذا ما أشرنا إليه حين قلنا إن مفهومهم هذا يؤدي بهم إلى هدم الوحدانية نفسها. لأن طبيعة ما يتصورونه من العلاقة المباشرة و«الفناء» المتبادل، لا يستقيم مع فكرة التنزيه التي يعنيها مبدأ الوحدانية، بالرغم من أن الصوفية يلتزمون فكرة تنزيه اللّه. وذلك أن منطق هذه العلاقة ينتهي بالضرورة ـ إما إلى «إنسانية» اللّه، أو إلى «ألوهية» الإنسان[3]، وكلاهما مناقض لمفهوم التنزيه، لأنه مفهوم لا يمكن تصوره إلا مع التجريد المطلق للألوهية، أو التعالي الكلي عن الكون بأسره، فضلاً عن الإنسان. وهي صورة تناقض وترفض كل علاقة اتصال مع اللّه. وليس يجدي في رفع هذا التناقض الذي وقع فيه الصوفية ما يبدو لدى بعضهم أنه نوع من المحاولة لحل هذه المعضلة. فنحن نجد في المصادر

---

(1) أخبار الحلاج، نشرة ماسينيون وب. كراوس، باريس 1939، ص 21.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، باب «حكمة إلهية في كلمة آدمية» (راجع ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي، ص 129).

(3) أو كما عبر مهدي عامل: «تأنيس للّه بتأليه الإنسان والعكس بالعكس» (مجلة «الطريق»، بيروت، نوفمبر 1968). وقد جمع الحلاج كلا الوجهين بقوله: «دخلت بناسوتي لديك على الخلق ـ ولولاك لاهوتي خرجت من الصدق» (أخبار الحلاج، ص 83). ومعنى هذا القول أنه دخل عالم الألوهية بناسوته (أي بطبيعته الإنسانية، وأنه لولا ما فيه من لاهوتية (إلّهية) لما كان صادقاً في دعواه.. وللحلاج نصوص كثيرة تنطق بهذه الحلولية مع خلوها من فكرة الناسوت واللاهوت ذات الأصل المسيحي، كقوله: «أنا من أهوى، ومن أهوى أنا ـ نحن روحان حللنا بدنا» (كتاب الطواسين، الحلاج، ط. باريس 1913، ص 134)، فهنا روحان (ثنائية).



الصوفية أشكالاً مختلفة لهذه المحاولة، ولكننا نجد في محاولاتهم كلها، على اختلاف أشكالها، شعوراً من الحيرة والارتباك لديهم يكشف عجزهم عن حل تناقضهم. وهذا ما عبر عنه الجنيد البغدادي (ـ298هـ/ 910) وهو من يوصف بكونه أول من صاغ المعاني الصوفية وشرحها كتابة وكان يعلم الصوفية في بيوت خاصة وسراديب[1]. فإن الجنيد هذا يقول: إذا تناهت عقول العقلاء إلى التوحيد، تناهت إلى الحيرة[2]. وحين سئل الجنيد نفسه عن «توحيد الخاصة» (توحيد الصوفية)، قال: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي اللّه (...) تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه، وحركته لقيام الحق سبحانه له في ما أراده منه، وهو أن يرجع آخراً العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون»[3]. وإذا رجعنا إلى ذي النون المصري (ـ245هـ/ 859)، وهو الذي يوصف كذلك بأنه أول من بحث في المعرفة بحثاً نظرياً دقيقاً[4]، وأنه أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف[5]، وأنه «... تقلد علم الباطن والإشراف على كثير من الفلسفة[6]. نقول: إذا رجعنا إلى هذا الصوفي المشهود له بهذه المكانة في «التصوف الإسلامي»، رأيناه على نحو معاصره الجنيد من الارتباك والحيرة في أمر التوحيد. فهو يقول، مثلاً، وقد سئل عن التوحيد: هو «أن تعلم أن قدرة اللّه تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه ومهما تصور في نفسك شيء فاللّه تعالى بخلافه»[7].

فهذان نموذجان من فلاسفة الصوفية في القرن الثالث الهجري (التاسع

---

(1) ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي، ص 17.
(2) الرسالة القشيرية، باب التوحيد، (أنظر المرجع السابق، ص 79).
(3) المصدر نفسه.
(4) نادر، المرجع السابق، ص 19.
(5) المرجع نفسه، ص 42.
(6) القفطي، أخبار الحكماء، ص 127.
(7) القشيري، المصدر السابق.



يقدمان لنا شكلاً واحداً تقريباً من أشكال المحاولات الحائرة، أو اليائسة، لإيجاد معادلة تحل معضلة التناقض في مفهوم التوحيد عندهم. وهذا الشكل ـ كما نلحظه في النصين السابقين ـ يلجأ إلى اعتماد قدرة اللّٰه أساساً لهذه المعادلة. فكأنهما يقصدان القول إن العلاقة المباشرة مع اللّٰه لا تنفي تنزيهه، أي تعاليه عن الكون بقدرته التي تغلب كل قدرة، والفاعلة دون اعتباطية (بلا مزاج) والصانعة للأشياء دون مثال سابق لها (بلا علاج). ولكن، هل هذا الحل ـ إذا صح تقديرنا ـ يمس عقدة المشكلة؟ يبدو لنا أن: لا. فلا يزال التناقض قائماً بين التزام الصوفية بتنزيه[1] اللّٰه (أي تعاليه عن الكون) وبين مفهومهم عن التوحيد المبني على العلاقة المباشرة مع اللّٰه. بل إن هذا «الحل» قد زاد المشكلة تعقيداً بما أضاف إليها من تجريدات إطلاقية (ومهما تصور في نفسك شيء فاللّٰه بخلافه).

وحين تبرز نظرية «الحلول» ممثلة بالحلاج في حركة «التصوف الإسلامي»، تصبح محاولة «حل» التناقض أشد صعوبة، لأن مبدأ «الحلول» هو بذاته النقيض الصريح للتنزيه، والمدمر له. وقد لا نجد صورة للاستحالة تنطبق انطباقاً محكماً على العلاقة بين «الحلول» و«التنزيه»، كمثل الصورة التي وضعها الحلاج نفسه ـ كما قيل ـ في بيت من الشعر معروف ينسب إليه[2]:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياك، إياك أن تبتل بالماء!

على أن الحلاج تردد بمذهبه الصوفي بين الحلول والاتحاد، كما تدل النصوص التي وصلتنا منسوبة إليه. بل أن كثيراً من هذه النصوص يحتمل مضمونه فكرة «الحلول» كما يحتمل فكرة «الاتحاد» الصوفية. كقوله:

---

(1) ظهر هذا الالتزام واضحاً كل الوضوح في مثل قول الجنيد ذاته، وقد سئل عن التوحيد أيضاً: «إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، ينفي الأضداد والأنداد والأشباه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ﴿ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ سورة الشورى ـ 42، الآية: 11، (القشيري: المصدر السابق).

(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 311.



مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسَّك شيء مسَّني فإذا أنت أنا في كل حال[1]

فإن «المزج» مقولة «حلولية»، ولكن نتاج هذا «المزج» كما صوره الحلاج: (**فإذا أنت أنا) يتضمن فكرة «اتحادية». فهو «ذوبان» كل من** الـ «أنا» والـ «أنت» في الآخر، دون أن يبلغا مرحلة الاتحاد المطلق أو «الوحدة»، لأن «ثنائية» الروحين ما زالت قائمة في الصورة المذكورة. وسواء كان الحلاج «**حلولياً**»[2] أم «**اتحادياً**» **فإن التناقض هو التناقض بين** كل من الحلول والاتحاد وبين «التنزيه» الذي يلتزم به الحلاج أيضاً، بدليل قوله في ما يسميه «طاسين الفهم» من كتابه «طواسين الأزل» (ص 16 ـ 17):

«**أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة. الخواطر** علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة. الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق...». وهو في سياق هذا الكلام يمثل «العارفين» بالفراش، وعلم الحقيقة بالمصباح، و«حقيقة» الحقيقة بحرارة المصباح. أما الوصول إلى المصباح فهو «حق الحقيقة» وهذا ما لا يستطاع، ولكن «العارف» لا يرضى بالضوء والحرارة، فهو يريد الوصول إلى المصباح نفسه. ولذلك يلقي «جملته فيه حتى يتلاشى متصاغراً متطايراً، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم..». هكذا يبدو «التنزيه» على صورة من التجريد المطلق بعيدة المنال! فكيف إذن يكون الاتصال، حلولاً كان أم اتحاداً، ويبقى التنزيه تنزيهاً؟

وإذا تجاوزنا مشكلة التناقض هذه في مفهوم التوحيد الصوفي عند أوائل مفلسفي التصوف في الإسلام، فليس لنا أن نتغاضى عن أهمية جانبين أساسيين من هذا المفهوم: **أولهما**، ذلك الجانب الذي تكلمنا عليه سابقاً،

---

(1) الحلاج، كتاب الطواسين، ص 134.
(2) ينسب ابن النديم في «الفهرست»، ص 269، إلى الحلاج ادعاءه أن الإلٓهية حلت فيه، أي في الحلاج.



أي التقريب بين اللّه والإنسان، وما يعنيه ذلك من رفض لقداسة النظام الاجتماعي برفض المستند النظري لهذه القداسة، وهو التنزيه المطلق الذي تعتبر الشريعة تعبيراً عنه. إن أهمية هذا الجانب تكمن في دلالته الاجتماعية، لا في وجهه الفلسفي. إذ رأينا مدى استحالته فلسفياً بسبب ذلك التناقض الممتنع على الحل. فلا يبقى إذن من هذا الوجه إلا قيمته التاريخية، وهي كونه أحد التجليات الأولى للتصوف الفلسفي في الإسلام. وسنتكلم في ما بعد على دلالته الاجتماعية.

أما الجانب الأساسي الثاني لمفهوم التوحيد عند صوفية القرن الثالث الهجري (الحلاج ومعاصريه)، فهو الاعتراف بموضوعية العالم الخارجي (= الخلق، في الاصطلاح الصوفي). يتجلى هذا الاعتراف في أن فكرة «الفناء». وفكرة «الحلول» أو «الاتحاد» تتضمنان وجود طرفين يتحقق بهما «الفناء» أو «الحلول» أو «الاتحاد»: (اللّه والإنسان). فكلاهما إذن موجود. أي أن له وجوداً مستقلاً عن وجود الآخر. فهل هذا موقف مادي؟ الأساس في الموقف المادي هو ـ كما يقول لينين ـ «أن نعترف بالحقيقة الموضوعية التي تكشفها لنا أعضاء حواسنا»[1]. أما الصوفية، فهم ـ بالرغم من موضوعية «الحقيقة» وموضوعية وجود «الخلق» عندهم ـ ينظرون إلى الحقيقة في خارج هذا العالم أولاً، وخارج مدارك الإنسان وحواسه ثانياً، ويحصرون طريق معرفتها بالحدس الغيبي، أو العلم (القلبي) ثالثاً. فليس يكفي إذن أن يعترف هؤلاء الصوفية بالوجود الموضوعي للعالم، ولا الاعتراف بـ «الحقيقة» الموضوعية، ما دامت هذه «الحقيقة» ليست قائمة في العالم المادي ولا خاضعة لقوانينه الموضوعية. وما دامت معرفتها ليست في متناول عقل الإنسان ولا حسه. غير أن هذا لا ينفي أهمية اعترافهم بحد ذاته، بالقياس إلى مذاهب صوفية أخرى (سنذكرها في ما بعد). ولكن حدود هذه الأهمية تقف عند نقطة معينة، هي إبعادهم عن تيار المثالية الذاتية، وتصنيفهم كمثاليين موضوعيين ليس غير. إن تيار المثالية الموضوعية

---

(1) لينين، المؤلفات، ج 4، ص 120 (الطبعة الروسية).



هو التيار الغالب في الفكر الصوفي الفلسفي حتى عهد ابن عربي وانتشار مذهبه في «وحدة الوجود» كما سنرى.

رابعاً ـ التصوف الإشراقي

استمرت مشكلة العلاقة بين اللّه والعالم المادي، أو بين اللّه والإنسان بخاصة، مسيطرة حقبة أخرى، على حلقات الفكر العربي ـ الإسلامي، وعلى الحلقتين الرئيستين منه بالأخص: الفلسفة العقلانية، وفلسفة التصوف. والملحوظ في علاقة هاتين الحلقتين، إحداهما بالأخرى، أنه بمقدار ما كان يزداد التداخل والتفاعل بينهما، كان يزداد بينهما التناقض في تصور المشكلة الأساسية وافتراضات الحلول التي يضعها لها كل منهما. ونحن نستطيع أن نتبين مصدر هذه العلاقة المزدوجة بين الفلسفة العقلانية وفلسفة التصوف إذا استطعنا أن نكتشف الأرض التي ينطلقان منها معاً. فما هي أرض انطلاقهما هذه؟ إنها هي الأرض نفسها التي تنطلق منها مشكلة الفكر العربي ـ الإسلامي الأساسية، أي مشكلة العلاقة بين اللّه والعالم المادي. وهذه ـ بالأساس ـ مشكلة النظام الاجتماعي التي كانت تشغل المجتمع العربي ـ الإسلامي كله، وكانت في عالم الفكر الفلسفي: العقلاني، والصوفي، انعكاساً لهذا الواقع، أو التعبير النظري عنه بكلا هذين الشكلين من التعبير النظري. ولكنه انعكاس لموقفين مختلفين، إن لم يكونا متعارضين، من حيث دلالتهما الإيديولوجية.

إنما نعود إلى هذا الكلام من جديد، لأمر يتعلق بمسألة التصوف الإشراقي. فإننا سنرى في هذا النوع من التصوف صورة تختلف عن صورة التصوف التي رأيناها، عبر هذا البحث، حتى الآن: سنرى هنا «تركيباً» جديداً في الصورة يتضمن مفاهيم ومقولات ومصطلحات لم تكن قد دخلت تصوف القرن الثالث الهجري. وإذا كانت دخلته، بوجه ما، فإنها لم تكن قد تحولت إلى مفاهيم ومقولات للتصوف الفلسفي بعد. إن هذا الكلام يشمل القرن الرابع للهجرة أيضاً. فقد وردت تعابير عند بعض متصوفة تلك الفترة التاريخية تشبه تعابير الإشراقيين، ككلمة النور، مثلاً، دون أن يقصدوا



بها مفهومها الإشراقي الخاص، وإنما يقصدون بها الإشارة إلى ما يدعي الصوفية أنهم يستشعرونه في حال «التجربة» من التماعات «الأسرار» في «قلوبهم»[1]. وهذا شيء آخر غير «النور» الإشراقي الذي أصبح، في ما بعد، يعبر عن «ميتافيزيقا» ذات تركيب معين في فلسفة الإشراقيين.

إن دراستنا التصوف الإشراقي ستحاول النظر في «إشراقية» الإسماعيلية، ومذهب السهروردي القتيل، والكشف عن الأساس المادي للإشراقية بوجه عام، وتلمس العنصر الثوري فيها:

أ ـ الصيغة الإسماعيلية للإشراق

1 ـ في مجرى التحولات الصوفية

لقد حصلت تحولات في المفاهيم الصوفية منذ ظهرت في التصوف الفلسفي الإسلامي حركة إشراقية وجدت في السهروردي المقتول[2] منظماً لنظريتها المتكاملة، بعد أن ترددت معانيها واتجاهاتها، بأشكال مختلفة، في

---

(1) من أمثلة ذلك ما نجده عند عمرو بن عثمان المكي من متصوفة القرن الثالث ـ الرابع الهجري. فهو يقول: «إن اللّه تعالى يورد في صفاء الأوهام كمثل لوامع البرق، بعضها في أثر بعض، ويبدي ذلك لقلوب أوليائه بلا توهم بأصل ما عقدت عليه القلوب من التصديق والإيمان بالغيب، وما بدا للقلوب لوامعه من زيادة النور حتى لا يمكن النفوس توهم ذلك النور في صفاء الأوهام..» (اللمع، ص 412). وقد فسر الطوسي هذه «اللوامع» بأنها «مأخوذة من لوامع البرق، إذا لمعت في السحاب طمع الصادي والعطشان في المطر» (المصدر السابق)، فليس إذن وراء اصطلاح النور واللوامع هنا ذلك العالم «الميتافيزيقي» الذي نظمه «الإشراقيون» وبنوا عليه مذهبهم.

(2) تثبت المصادر المعتمدة اسم السهروردي هكذا: يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول. ولقب «المقتول» لحق اسمه، تاريخياً، بعد مصرعه على يد سلطة الحكم الأيوبي في حلب سنة 587هـ (= 1191م) استجابة لفتوى فقهاء حلب الإسلاميين السنيين بكفره، عقب مناقشة بينه وبينهم في مجلس «السلطان الملك» الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي. وكانت المسألة الأساسية التي استندوا إليها في الحكم بكفره



بعض المقالات والمذاهب، لا سيما الإسماعيلية[1]. فبعد أن كانت الصوفية، في مدى القرنين: الثالث والرابع للهجرة، تنتظم صورة العلاقة بين اللّه والإنسان على أساس «الكشف» دون وساطة، أخذت تنعقد صلات متلاحمة من المعاني والاتجاهات تربط العلاقة مع اللّه بوسائط من الإشراقات ترتقي بـ «العارفين»، في سلسلة مراتب تصاعدية، إلى «المعرفة» بمفهومها الصوفي[2].. ثم ظهر هذا الشكل من التسلسل عند الإسماعيلية، متمثلاً بصورتين: صورة بشرية قوامها سبعة من الأئمة واثنا عشر من الحجج، وصورة فلكية مقابلة لتلك، قوامها سبعة أفلاك واثنا عشر برجاً من الأبراج الفلكية[3].

= هي قوله، خلال هذه المناقشة وبعد استدراجه عمداً، بأن اللّه قادر أن يخلق نبياً بعد النبي محمد. (راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ط 1، القاهرة 1959، ص 17 ـ 18).

(1) يرجع اسم الإسماعيلية إلى أصل تاريخي يبدأ بالانتساب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الإمام السادس عند الشيعة الإمامية. ورغم أن إسماعيل مات قبل موت والده، قالت إحدى فرق الإمامية بإمامته، أي إسماعيل، وأنكرت موته قائلة أنه لا يموت حتى يملك الأرض (النوبختي، فرق الشيعة، ص 58). ثم قالت فرقة أخرى بإمامة محمد بن إسماعيل نفسه. لكن اسم «الإسماعيلية» يصبح، بعد ذلك، يطلق على عدة فرق باطنية. أما الاسم المقصود في بحثنا هذا، فيطلق على أهل المذهب الفلسفي الباطني الذي يمنح أئمته صفات إلّهية، ويستخدم الرمز بالأعداد، شأن الفيثاغورية القديمة، لتصنيف مراتب العالم الميتافيزيقي كما يتصوره المذهب. وذلك انعكاس للتنظيمات المذهبية للدعاة والأتباع، ثم لمراتب التنظيم الهرمي أثناء حكم الفاطميين. فالإسماعيلية هي العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية(*) (297 ـ 567هـ/ 909 ـ 1171م). راجع كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 314؛ وراجع الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 910، نقلاً عن ناصر خسرو، جامع الحكمتين، ص 296 (بالفارسية).

(*) يعتبر بعض المؤرخين أن طائفة الموحدين الدروز مثّلت انشقاقاً عن العقيدة الإسماعيلية الرسمية الفاطمية، مع العلم أن هذا الانشقاق كان يتمتع بحماية الخليفة الفاطمي الخامس: الحاكم بأمر الله. (الناشر).

(2) راجع كلود كاهن، المرجع السابق، ص 328.

(3) راجع ابن النديم، الفهرست، ص 282؛ وراجع المقريزي، الخطط والآثار، القاهرة 1270هـ، ج 2، ص 231.



هذه الصيغة الإسماعيلية المركبة تبدو نتاج تلاقح بين الفكرة الفيثاغورية القديمة بشأن تقديس العدد ـ 7، والفكرة الإسلامية الشيعية بشأن الإمامة. لقد قالت الإسماعيلية بانتقال الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد، وسمته بـ «الإمام السابع التام» بوصف كونه متمماً دور الأئمة السبعة[1]. من هنا سميت الإسماعيلية بـ «السبعية»[2] أيضاً. وقد بنت «سبعيتها» على النظر إلى «عدد أيام الأسبوع وعدد السماوات السبع، وعدد الكواكب السبعة»[3][*].

أما فكرة الوسائط بمظهرها الفلسفي، فتظهر عند الإسماعيلية ـ كما يصفها الشهرستاني[4] ـ بقولهم أن اللّه أبدع، بطريقة الأمر، العقل الأول الذي هو تام بالفعل، ثم ـ بتوسطه ـ (أي العقل الأول) أبدع النفس، وهي كائن غير تام، ونسبتها إلى العقل كنسبة النتيجة إلى المنتج. وقالوا إنه لما احتاجت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة تتجه من النقص إلى الكمال، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة. وبذلك حدثت الأفلاك السماوية. وهذه الأفلاك تحركت حركة دورية بتدبير النفس أنتجت حدوث الطبائع البسيطة. ثم تحركت هذه الأفلاك أيضاً حركة استقامة، بتدبير النفس كذلك، فتركبت المركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان والإنسان، واتصلت النفوس الجزئية (أي نفوس الأشخاص) بالأبدان، وكان نوع الإنسان متميزاً من سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله[5].

---

(1) الشهرستاني، الملل، ج 1، ص 192، ط. محمد سيد كيلاني.
(2) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، القاهرة 1357هـ، ج 2، ص 231.
(3) الشهرستاني، الملل، ج 1، ص 192.
(*) يعطي الموحدون الدروز أيضاً قيمة خاصة ومميزة للرقم سبعة. (الناشر).
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق أيضاً.



2 ـ صورة التجليات الإلَهية على الأرض

وفي سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الإنسان هذا وعالم الكائنات العلوية قال الإسماعيلية بفكرة التجليات الإلَهية على الأرض في الأئمة وفقاً للصورة الآتية:

إذ كان في العالم العلوي عقل كلي، ونفس كلية، فقد وجب أن يكون في عالم الإنسان عقل مشخَّص، ونفس مشخَّصة. وهذا العقل (المشخص) هو كل ـ أي نوع ـ فهو إذن بحكم الشخص البالغ درجة الكمال، ويسمونه «الناطق»، وهو يتمثل بالنبي. أما النفس (الإنسانية) فهي أيضاً كل. لكنها بحكم الطفل الناقص المتوجه نحو الكمال، ويسمونها «الأساس». وهي تتمثل بالوصي (الإمام). وهذه النفس تبلغ كمالها حين تبلغ درجة العقل وتتحد به، وذلك بتأثير من الحركات الفلكية. وعلى غرار تحرك الأفلاك والطبائع بتحريك العقل والنفس الكليين، تحركت هكذا أيضاً النفوس الجزئية أو الأشخاص في عالمنا بتحريك من النبي والوصي في كل زمان، دائراً على سبعة سبعة، حتى ينتهي إلى الدور الأخير، ويدخل زمن القيامة، وترتفع التكاليف، وتضمحل السنن والشرائع[1].

3 ـ تخطيط أنتولوجي(*) وابستمولوجي(**)

عرضنا هذه الصورة الإسماعيلية، لكي تتضح لنا رؤية التحولات الجارية في الحركة «العرفانية» (العرفان: Gnosticisme) التي بدأت تظهر في حركة «التصوف الإسلامي». وستلتقي ـ بعد ـ في مجرى هذه التحولات، حركة تصوفية إشراقية تتكامل عناصرها الإسلامية والفيثاغورية والهرمسية والأفلوطينية في إشراقية السهروردي.

---

(1) راجع المصدر نفسه، ص 193 ـ 194.

(*) عبارة يونانية تعني البحث في أصل ومعنى الوجود. (الناشر).

(**) عبارة يونانية تعني البحث في أصل وإمكانية المعرفة. (الناشر).



لكن، يعنينا الآن، قبل النظر في إشراقية السهروردي، أن نعود إلى الصورة السابقة للفلسفة الإسماعيلية، كيما نرى في بعض خطوطها البارزة محاولة مهمة لتفسير العالم المادي، ونكتشف خلال هذه المحاولة بعض الميول المادية وسط التصورات المثالية والغيبية:

أول ما يلفت انتباهنا، في هذه الصورة، أنها ترسم تخطيطاً وجودياً «أنتولوجياً» ومعرفياً «إبستمولوجياً» معاً. فالوجود والمعرفة يتحققان، في هذا التخطيط، بعملية واحدة. فهي ذاتها عملية إيجاد وعملية إفاضة لأنوار «المعرفة»: اللّٰه يبدع العقل الأول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الأفلاك السماوية.. إن تحرك هذه الأفلاك بحركة دورية يؤدي إلى حدوث المركَّبات، أي الكائنات المادية (المعادن، النبات، الحيوان، والإنسان). إن هذه العملية بكاملها تنتهي إلى الإنسان بوجهين لعملية واحدة: وجه إيجاد له أولاً، ووجه فيض لأنوار «المعرفة» عليه، ثانياً.. وقد وجد الإنسان متميزاً من سائر الموجودات باستعداده لتلقي هذا الفيض «المعرفي».

ويلفت انتباهنا، في الصورة نفسها أيضاً، أن العقل الأول قديم (أزلي)، إذ أبدعه اللّٰه بالأمر، أي بإرادة التكوين». وهي قديمة بقدم اللّٰه، فوجب أن يكون ـ أي العقل الأول ـ قديماً كذلك. وهذا يؤدي ـ بالنتيجة ـ إلى القول بأزلية العالم نفسه، لأنه نتاج العقل الأول الأزلي.. فهذا إذن ينكشف عن ميل مادي عفوي. ومما يؤكد استنتاج أزلية «العقل الأول» كونه يوصف، في الصورة، بأنه «تام بالفعل»، أي أن له صفة الكمال الفعلي. فإن مثل هذا الوصف لا يكون، في الفلسفات اللاهوتية والإشراقية، إلا لما هو أزلي.

وثالث ما يلفت انتباهنا، في الصورة نفسها أيضاً، نظرة جدية إلى أصل المادة. لأننا نرى، في التخطيط الأونتولوجي الذي ترسمه للعالم، أن الطبائع البسيطة هي أصل الكائنات المادية، وهي ما تسميه الصورة بـ «المركَّبات»، ونرى في الوقت نفسه أن وجود الطبائع البسيطة هذه مرتبط بالحركة، وهي الحركة «الدورية» للأفلاك السماوية، كما أن تحول هذه



الطبائع إلى «مركَّبات»، أي إلى كائنات مادية، مرتبط بالحركة أيضاً، وهي الحركة «المستقيمة» لهذه الأفلاك.. ونرى كلتا الحركتين مرتبطة «بتدبير النفس». والمقصود بها «النفس الكلية»، وهي في التخطيط المذكور تعبير عن «النوع» الذي تعد «النفوس الجزئية» أفراداً وشخصيات له. فهل نستنتج من ذلك فكرة رواقية؟، فإن الفلسفة الطبيعية الرواقية، إذ تقول بمادية العالم، تقول بحركيته كذلك، وبكون الحركة في داخل مادة العالم، لا في خارجها، وإن هذه المادة تتألف من «النفوس» المتحركة بحركة دورية دائمة التردد بين التقلص والتمدد[1].

يبدو أن الإسماعيلية، وفقاً للصورة التي نعالجها، قد استفادت من الفكرة الرواقية هذه، دون أن تأخذ بنظرية الرواقيين الأونتولوجية كاملة، ولا بنظرية المعرفة عندهم. وسواء كانت فكرة «حركية» العالم المادي عند الإسماعيلية ذات مصدر رواقي أم لم تكن، فالأمر الذي يعنينا هنا هو أن الصورة التي لدينا الآن عن نظرية الإسماعيلية تشير إلى ميل مادي بشأن نظرية الحركة، ولكنه قائم على وضع ميتافيزيقي. ولنا أن نقول العكس، أي أن تفسيرهم للعالم، وإن تشكَّل بشكل ميتافيزيقي، نجد له منطلقاً مادياً يبرز أولاً في الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي. وثانياً، في الاعتراف بالحركة كمبدأ لوجوده، وكلازمة أساسية من لوازم هذا الوجود (الحركة الدائرية أوجدت الطبائع البسيطة، والحركة المستقيمة حولت الطبائع البسيطة إلى «مركبات» العالم المادي). فهل لنا أن نستكشف، خلال الرؤى الميتافيزيقية لصيرورة العالم على هذا النحو الحركي، رؤية جنينية للحركة كأسلوب لوجود المادة، أم أن مثل هذا الاستكشاف ينبني على مبالغة مصطنعة؟ أما ثالثاً، فإن المنطلق المادي يمكن أن نجد له، عند الإسماعيلية، أساساً أيضاً في النظر إلى الحركة كمبدأ شامل لمختلف أشكال الوجود المادي، أو كمبدأ لوحدة العالم. غير أنه من الواضح أن «الرؤيا» المادية للحركة في

---

(1) راجع عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط. القاهرة 1959، ص 153 ـ 158.



هذا التخطيط الشامل للعالم، مغلفة بنظرة مثالية غائية. فإن حاجة «النفس الكلية» إلى الحركة، هنا، إنما هي نتيجة حاجتها إلى الكمال، فهي تتجه إذن على نحو غائي.

ب ـ إشراقية السهروردي

1 ـ تداخل الفلسفات

تمثِّل النظريات الإشراقية عند يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول (549 ـ 587هـ/ 1153 ـ 1191) نموذجاً حياً للتداخل الذي أشرنا إليه في صفحات سابقة بين الفلسفة العقلانية (المشائية بالأخص) وبين فلسفة التصوف، بالإضافة إلى مصادر الفكر الإشراقي المتعددة (الزرادشتية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والهرمسية)[*][1]. على أن الإسلام هو الإطار العام الذي يجري ضمنه هذا التداخل بين مختلف التيارات الفلسفية والإشراقية في نظريات السهروردي. ونؤكد هنا، مرة أخرى، أن الأرض الأساسية التي على صعيدها تتفاعل وتتركب هذه التيارات والنظريات في مذهب متكامل للتصوف الإشراقي الإسلامي، هي المجتمع الإسلامي نفسه (سيتوضح ذلك خلال البحث).

يبدو من النصوص الأصلية التي كتبها السهروردي أنه كان مستوعباً، بوعي جيد، موضوعة «العالمية» التي يقوم عليها تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف أشكاله وتجلياته في مختلف بيئاته وأزمنته، وأنه بهذا الاستيعاب وهذا الوعي بنى مذهبه التصوفي الإشراقي من عناصر يدرك مصادرها «العالمية» وتسلسلها التاريخي وعلاقاتها بعضها مع بعض وتداخل كل منها

(*) الكلمة يونانية أخذتها اللاتينية فيما بعد، وتعبر عن عقيدة باطنية تستند إلى نصوص تنسب إلى عهد الحضارة اليونانية ـ الرومانية. (الناشر).

(1) أنظر سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت 1971، ص 78 ـ 79.



بالآخر[1]. ولكننا لا نتبين خلال ذلك مدى إدراكه علاقة كل من هذه العناصر بالبيئة الاجتماعية الخاصة التي ظهر فيها، وعصرها المعين، وسبب تشكله في هذه البيئة وهذا العصر بشكل يختلف عن أشكال العناصر الأخرى في بيئات وعصور أخرى. إنه لمن الطبيعي أن لا نتبين شيئاً من هذا عند السهروردي. فإن إدراك هذه العلاقات احتاج إلى قرون من تاريخ المعرفة البشرية حتى ظهر المنهج العلمي الأكثر تقدماً والأكثر قدرة على كشف هذه العلاقات الموضوعية. هذا من جهة، وهي الجهة الأساسية. ولكن ـ من جهة ثانية ـ يرجع الأمر أيضاً إلى القصور الذاتي الكامن في «منهج» السهروردي نفسه. فهو منهج ميتافيزيقي[2] بأسسه ومفاهيمه وتركيبه، وهو لذلك يضع عالم الفكر كله في عزلة عن عالم الواقع المادي (الذي هو عالم الظلمة في فلسفة السهروردي).

2 ـ ظاهرات العصر

يتميز العصر الذي ظهر فيه مذهب السهروردي الإشراقي بظاهرتين رئيستين:

الظاهرة الأولى، اشتداد الإرهاب الفكري الذي كان قد بدأ سيطرته على الحركة الفكرية الفلسفية منذ انتقال علم الكلام من مرحلته المعتزلية إلى مرحلته الأشعرية، خلال القرن الرابع الهجري (العاشر). ثم استفحلت هذه

---

(1) راجع ـ مثلاً ـ نصه المنشور في المرجع السابق نقلاً عن هـ. كوربان H. Corbain في Opéra، ج 2، ص 10 ـ 11. وللسهروردي نص آخر في كتابه «حكمة الإشراق»، طهران، طبعة حجرية 1313 ـ 1316 هجرية، ص 371. يعرض فيه نظرته «العالمية» إلى الفكر الفلسفي، حيث يجد نسباً متصلاً بين «أسرة» هذا الفكر على النطاق العالمي، ويضع في «شجرة» هذا «النسب» المتصل بأنباذوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وبوذا وأغاذيمون وهرمس ومزدك وماني.

(2) نستعمل كلمة «ميتافيزيق» في هذا البحث بمعناها المقابل لكلمة «فيزيك» (الطبيعة)، لا بالمعنى المقابل لكلمة «الدياليكتيك» بمفهومه العلمي في المادية الدياليكتيكية.



الظاهرة في القرن الخامس (الحادي عشر) حين استقل(*) الغزالي بزعامة الفكر الإسلامي السني «الرسمي» حاملاً لواء الدفاع عن المذهب الأشعري، الذي كان في الوقت نفسه لواء هجومياً يحارب المذاهب الفلسفية بسلاح منطق الفلسفة نفسه. فلما جاء القرن السادس الهجري (الثاني عشر) كانت الأيدي التي تحمل لواء هذه الحرب الفكرية قد تكاثرت في المشرق الإسلامي ومغربه كليهما، وأصبحت السيطرة على الفكر بأيدي الفقهاء المحافظين الذين أصبحوا السند الوحيد لإيديولوجية الجماعة الحاكمة، في حين كانت هذه الجماعة تعاني أشد أشكال الصراع والتمزق الداخلي، سياسياً وإيديولوجياً على مدى الرقعة الجغرافية الواسعة التي انتشرت عليها الدويلات الإسلامية المتصارعة.

الظاهرة الثانية، بروز عامل تناقضي من نوع جديد في حلبة الصراع السياسي والإيديولوجي الدائر يومئذ على صعيد المشرق الإسلامي. فقد كانت موجة الغزو الأوروبية الاستعمارية الأولى المسماة بـ «الحروب الصليبية»، تتدفق على هذا المشرق باندفاع. ولكن الجبهة المشرقية المفترض أن تواجه هذا الخطر الكبير، كانت منشغلة بالصراع بين أطرافها المتعددة. فمن جهة أولى: كانت دولة الفاطميين الشيعية في صراع مع دولة الأيوبيين السنية(**). ومن جهة ثانية: انهارت دولة الفاطميين (567هـ/1171) تحت ضربات خصمها الأيوبي صلاح الدين الذي صارت لدولته السيطرة على مصر وفلسطين ومعظم بلاد الشام، في حين ظل الصراع دائراً بين هذه الدولة الأخيرة ودولة السلاجقة الأتراك التي انحسرت سيطرتها إلى آسيا الصغرى، ثم بين دولة الخوارزميين وخصومها في ما بين نهر الفانج في الهند ونهر دجلة في العراق(1). وفي الوقت نفسه، كان الخلفاء العباسيون

(*) قد يكون هناك مبالغة في كلمة (استقل) بزعامة الفكر السني، فالغزالي أشعري كما يقول المؤلف، ولكن الأشعرية لا تعبر عن كل الفكر السني. (الناشر).

(**) قد يكون من الأصح القول ان الدولة الأيوبية ورثت الدولة الفاطمية، إذا لم تدر بينهما أية حرب. (الناشر).

(1) راجع حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، القاهرة، ط. الرابعة 1970، ص 84 ـ 93.



ببغداد في صراع مع السلاطين المتعاقبين لاستبقاء ذلك الرمز الوهمي من السلطة الدينية في أيديهم، إلى أن فقدوه نهائياً بمأساة الغزو التتاري بقيادة هولاكو (655هـ/ 1258).

هاتان الظاهرتان اللتان تميز بهما الوضع السياسي والفكري للمجتمع الإسلامي منذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر)، إذا أضفنا إليهما امتدادات الأزمة المستمرة منذ القرن الثالث، التي كانت أزمة النظام الاجتماعي ككل، وهي التي تتمثل، أكثر ما تتمثل، بحالتي الضعف والعقم في الشكل السائد للإنتاج والعلاقات الإنتاجية. أي هذه الأزمة التي كانت مصدراً متجدداً للكثير من الانتفاضات الجماهيرية المتفرقة ولظهور أساليب كفاحية متنوعة، ولكنها جميعاً كانت تتحطم دون جدوى ـ نقول: إذا أضفنا أزمة النظام الاجتماعي هذه، إلى الظاهرتين السابقتين، استطعنا أن نتصور كيف كان من الطبيعي أن تنعكس تلك الظاهرات الاجتماعية والسياسية والفكرية في طرق التفكير الفلسفي ـ والفلسفة الصوفية بخاصة ـ وفي الأشكال الإيديولوجية، المعارضة منها بالأخص، انعكاسات تحمل في أشكالها ومحتوياتها معاً صورة اليأس من تغيير الواقع المشحون بأنواع الشقاء المادي للكثرة الغالبة من ناس ذلك المجتمع. هذا اليأس لم يستطع أن يجد طريقه للتحول إلى فكر ثوري إيجابي، فتحول إلى «ثورية» سلبية عدمية ترفض هذا العالم المادي، حتى انتهى بعض أشكال هذه «الثورية» العدمية إلى رفض وجود هذا العالم أساساً، والتعلق «بوجود» ميتافيزيقي كانت له أمام الفكر الفلسفي والصوفي الإسلامي نماذج متنوعة من تراث الفلسفات العالمية السابقة، فشاقته هذه النماذج، وأخذ يعالجها ويستمد منها صورة نظام سماوي يجد فيه اليائسون ما فقدوه في نظامهم الاجتماعي «الأرضي». ولكن تصوراتهم لهذا «النظام» الغيبي كانت تتقيد ـ ضرورة ـ بما هم محكومون به تاريخياً من علاقة بالإسلام وبمفاهيمه الكونية وميتافيزيقاه المعينة. كان كل ذلك طلباً «للخلاص».. وفكرة «الخلاص» بمفهومه المسيحي، ثم الصوفي، هي ـ في الأساس ـ صدى لأشواق



الجماهير المسحوقة إلى التخلص من أنواع الظلم الاجتماعي التي تعانيها منذ بدأ تاريخ المجتمعات الطبقية.

ذلك هو البعد الأساسي الواقعي لحركة الإشراق الصوفية حين استكملت أسباب ظهورها في شكل مذهب فلسفي على يد السهروردي في القرن السادس الهجري. وسنرى هذا البعد متمثلاً في عدة جوانب من الصورة التي يتكون منها هذا المذهب.

3 ـ كيان وجودي ومعرفي

نبادر، هنا، إلى القول بأن عالم السهروردي الإشراقي، على غرار ما رأيناه في عالم المذهب الباطني الإسماعيلي، هو ذو كيان وجودي (وأنتولوجي)، بالمرتبة الأولى. أما سمته المعرفية «الإبستمولوجية» فهي نابعة من كيانه الأونتولوجي نفسه. فهنا نجد «النور» كمبدأ وجود لعالم بكامله. يفيض هذا «النور» من المصدر الأعلى «نور الأنوار» هابطاً درجة درجة إلى النهاية السفلى، وكل درجة من الفيض هي وجود «نوراني». ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى «النور». فإذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الأجسام) تضاءل «النور» حتى الاضمحلال، وبهذا تصبح المرتبة «المظلمة» من الوجود. ذلك يعني إذن أن إشراقية السهروردي لا تعترف بثنائية النور والظلام، كما تقول بها الزرادشتية والمانوية[1]. فليس عند السهروردي غير مبدأ واحد للوجود، هو «النور». أما الظلام فهو ليس سوى الدرجة الأخيرة من الوجود «النوراني»، أي تقلص الإشعاع الوجودي.

---

(1) يشير القطب الشيرازي شارح كتاب «حكمة الإشراق» إلى هذه الناحية من إشراقية السهروردي، فيقول إن المصنف ـ أي السهروردي ـ لما ظفر بأطراف من كتب الفرس ورآها موافقة لأمور الكشف والمشاهدة استحسنها وكملها، وهي قاعدة الإشراق في النور والظلمة. ثم يقول إن هذه القاعدة في الإشراقية «ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان، لأنهم ـ أي المجوس ـ مشركون لا موحدون» (مقدمة «حكمة الإشراق»، ط. طهران، ص 19). وهنا نلحظ الوجه الإسلامي في المبادىء الإشراقية.



هذه، بوجه عام، الطبيعة الأونتولوجية للبناء المذهبي الإشراقي، وفيها ذاتها تكمن طبيعته المعرفية. فإن «النور» من حيث هو مبدأ للوجود، هو ـ في الوقت نفسه ـ مبدأ «للحقيقة» التصوفية الإشراقية التي هي هدف المعرفة، هذا أولاً. وأما ثانياً، فإن من المبادىء العامة التي يقوم عليها بناء الفلسفة الإشراقية مبدأ يتشكل من فعلي «الإشراق والمشاهدة» اللذين يختلفان من حيث الاتجاه، ويتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة. فللإشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد، ولكن كلاً منهما مشارك في عملية الإيجاد من جهة، وطريق للمعرفة من جهة ثانية. وبهذه الصورة تتحدد «عملية» الإيجاد و«عملية» المعرفة[1].

4 ـ مأزق مبدأ التنزيه في النظام الإشراقي

لا بد، هنا أيضاً، من العودة إلى المعضلة الكبرى للفكر الفلسفي الصوفي، معضلة الجمع بين النقيضين: التنزيه، ورفض التنزيه. وهي تتجلى

(1) نجد تفصيلاً للعلاقة بين الإشراق والمشاهدة في كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي، ط. طهران 1313 ـ 1316هـ (الفصل الرابع، المقالة الثالثة). وعند السهروردي اصطلاحان آخران يعبران عن فعلي الإشراق والمشاهدة، وهما: القهر بمعنى الإشراق، والمحبة أو العشق بمعنى المشاهدة. ومفهوم «القهر» عنده هو «عملية» الإيجاد. ومفهوم «العشق» هو «عملية» الإدراك. فهو ـ أي العشق ـ «حركة إلى تتميم كمال ظني أو عقلي أو غيرهما». والله، أو «نور الأنوار» هو المعشوق الأول. (راجع حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل الخامس). «بالعشق» ينتظم الله الوجود صعوداً، و«بالقهر» ينتظمه نزولاً. فالوجود كله ـ كما يقول السهروردي ـ منطو في قهر نور الأنوار، ولكن على نحو مترتب من الأعلى إلى الأسفل: الأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول. وهذا الأخير منطو في نورية نور الأنوار. (راجع السهروردي، المشارع والمطارحات، ص 464).



هنا، تجليا حاداً، خلال النظام الكوني الإشراقي[1].. إننا نرى حضور «نور الأنوار» (اللّه) يشمل هذا النظام بمختلف درجاته حتى «السفلى» منها. والسهروردي يؤكد هذا الحضور على شكلين: شكل يتمثل في تسلسل فيوضات «النور» من مصدره الأعلى إلى «الصادر الأول»، ومنه إلى ما بعده، حتى عالم الأجسام الظلمانية.. وشكل آخر يتمثل في الإشراق المباشر من «نور الأنوار» نفسه على كل حلقة في سلسلة هذا النظام الوجودي دون وساطة[2]. إن هذا الحضور، بشكليه، رفض صريح للتنزيه الإلّهي المطلق. ولكن ـ من جهة ثانية ـ نرى السهروردي يرجع إلى ما وقف عنده متكلمو المعتزلة، من قبل، إذ أخذ بمقالتهم المشهورة من وحدة الذات الإلّهية، أي كون صفات اللّه عين ذاته، أو ما سمي بـ «نفي الصفات»[3] وهذا الموقف هو النموذج الأشد مبالغة في التنزيه بين نماذج الفكر اللاهوتي الإسلامي. إذن، نحن الآن، مع الشكل الإشراقي للتصوف، أمام الوجه الأكثر وضوحاً وصراحة للاستحالة التي تعانيها الفلسفة الصوفية. وربما صح لنا أن نجد عند السهروردي محاولة لمعالجة المعضلة في اقترابه من فكرة «وحدة الوجود»، من حيث أن منطق هذه الوحدة، بمفهومها الميتافيزيقي، يؤدي إلى حصر الوجود كله في حقيقة الذات الإلّهية وحدها. وقد نرى هذه المحاولة في ترابط النظام الوجودي الإشراقي الذي أنشأه السهروردي ترابطاً يبلغ حدود ذلك المفهوم نفسه لوحدة الوجود. غير أنها محاولة فاشلة قطعاً، إذا صح أن هناك محاولة بالفعل. وفشلها يأتي من وجهين: أولاً، من أن السهروردي نفسه يرفض كل افتراض يتجه إلى مضمون هذه «الوحدة»[4]. وثانياً، أن القائلين بـ «وحدة الوجود» ـ ولا

---

(1) يقول السهروردي، مثلاً: «... إن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي» (حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل السادس).

(2) راجع المشارع والمطارحات، ص 488.

(3) راجع المجلد الثاني من كتابنا هذا، ص 658 ـ 659.

(4) نرى السهروردي في «هياكل النور» (ط. مصر 1957، الهيكل الثاني) يرد على من «توهموا أن النفس جزء منه» أي جزء من اللّه. وهو يعتبر هذا التوهم اعتقاداً فاسداً، فإن «اللّه لا يقبل التجزؤ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءاً منه». ليست هناك، إذن، وحدة وجود بين اللّه والنفس. وحيث أن النفس حلقة في سلسلة نظام



سيما ابن عربي ـ لا يصلون، بالفعل، إلى نفي وجود الأشياء، نفياً مطلقاً بحيث ينحصر الوجود في واحد، هو اللّه. بل نجد في كثير من نصوص ابن عربي، أنه كيان وجودي مستقل بالفعل[1]. وإن كان ابن عربي لا يفصل وجود الكائنات عن وجود اللّه. فالمعضلة باقية.

5 ـ موقف أفلاطوني من العالم المادي

تقف الإشراقية من العالم المادي موقفاً أفلاطونياً يؤدي إلى نفي الوجود الحقيقي لهذا العالم (المادي). وإيضاح الأمر يقتضي أن نلقي نظرة سريعة على مجمل النظام «النوراني» للوجود، كما تبيّنه التصورات الإشراقية، لنرى كيف يبنى هذا النظام من مبدئه «نور الأنوار» حتى الأجرام «المظلمة»:

لا بد أولاً من الإشارة إلى المبدأ الأساس الذي تنطلق منه «رؤيا» العالم الإشراقي كله. هذا المبدأ هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[2]. لذا يبدأ هذا العالم بصادر واحد هو أول مراتب الإشراق الوجودي، وهو «نور مجرد» وسيط بين مبدأ الوجود (نور الأنوار) وسائر الموجودات. ثم هو أيضاً لا كثرة فيه، وليس بجسم، يدرك نفسه ويدرك مبداه الأول «ولا يمكن أشرف منه وهو منتهى الممكنات»[3]، ويسميه السهروردي «النور الإبداعي

= الوجود الإشراقي، فإن نفي الوحدة في حلقة واحدة من السلسلة يعني نفيها عن السلسلة كلها.

(1) نستشهد، كدليل على ذلك، بجزء من نص لابن عربي في كتابه «شجرة الكون»، ص 7، حيث يقول: «إن اللّه كون الأكوان اقتداراً عليها، لا افتقاراً إليها. وكمال حكمته في التكوين. وذلك لإظهار شرف الماء والطين». ففي هذا الكلام دلالة واضحة على اعتبار «الأكوان» و«الماء والطين» موجودات بوجود مغاير لوجود اللّه، أي أن لها وجوداً مستقلاً عن وجوده، وإن كان متصلاً به.

(2) راجع حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل الأول.. و«المشارع والمطارحات»، (ط. حجرية، المشرع 3، الفصل 15).

(3) هياكل النور 4، الفصل 3.



الأول»[1] أيضاً، كما يسميه «النور الأقرب»، ويرمز إليه في بعض رسائله الصوفية باسم «الشيخ»[2] حيناً، وباسم «الجمال» حيناً آخر[3]. وفي كتبه الأخرى ذات الصلة بالمشائية الإسلامية يسميه بـ «العقل الأول» كما سماه أفلوطين[4] وكما سماه ابن سينا[5]. أما في نظام «الميتافيزيقا» الأرسطية، فنجد هذا «العقل» يدعى «المحرك الأول الذي يتحرك» (Drimus Mobile) وهو ـ عند أرسطو ـ المحرك للفلك المحيط أو «السماء الأولى»[6]. ومعلوم أن أرسطو يسمي المحرّكات الفلكية بـ «عقول الكواكب»، «فالمحرك الأول المتحرك» هذا يسمى أيضاً في النظام الأرسطي «العقل الأول»[*].

على هذا «الصادر الأول» يفيض إشعاع «نور الأنوار» في البدء. ويصف السهروردي فيض هذا الإشعاع بأنه يحصل دون انفصال عن «نور الأنوار»، لأن «الانفصال والاتصال من خواص الأجرام» (الأجسام)، ودون أن ينتقل هذا الإشعاع انتقالاً «إذ المنتقل لا يكون جوهراً»[7]. ثم أن الشعاع الفائض ليس بجسم[8]. وعن هذا «الصادر الأول» يفيض «النور» على ما بعده. وتمضي الفيوضات باتجاه هابط لإنشاء نظام وجودي على هذا النحو من التسلسل والتشابك بين وحدات «النور» كلها. ولكن هذه الوحدات جميعها

---

(1) رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل»، راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 148.

(2) رسالة «مؤنس العشاق» (راجع المرجع السابق).

(3) راجع المرجع نفسه.

(4) راجع «أفلوطين عند العرب»، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1966، ص 148) حيث يقول أفلوطين عن هذا العقل إنه إذا أضيف إلى ما تحته كان الأول، وإذا أضيف إلى ما نعرفه كان الثاني.

(5) ابن سينا، النجاة، ص 455.

(*) هناك التباس على ما يبدو بين مصطلح أفلوطين ومصطلح أرسطو. فالعقل الأول عند أفلوطين (يفيض). أما المحرك الأول عند أرسطو فهو لا يتحرك بل يُحرِّك الكائنات بشوقها إلى كماله وجماله. (الناشر).

(6) أرسطو: 1072.

(7) السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الثانية، الفصل الثاني.

(8) المصدر السابق، المقالة الثالثة، ص 261.



هي ـ عند السهروردي ـ «أنوار مجردة» أي عقلية «روحية» ليس فيها شائبة جسمية إطلاقاً.. لذلك يفترض انقسامها إلى نوعين: نوع لا علاقة له بالأجسام من وجه. ونوع آخر له بالأجسام علاقة تدبير وحسب، بمعنى أنها أنوار عقلية مدبرة للأجسام.. والنفس الناطقة من هذا النوع الأخير، وهي النفس الإنسانية[1]. وهذه تصدر، في النظام الإشراقي السهروردي، عن «رب صنم الإنسان»، أي «مثال» النوع الإنساني في العالم «النوراني».

لكن نفهم مصطلح «أرباب الأصنام» في هذا النظام الإشراقي، ولكي نصل بفهمه إلى موضوعنا، ينبغي أن نذكر أن السهروردي يقسم النوع الأول من «الأنوار المجردة» ـ وهي التي يسميها بـ «العقول» ـ إلى قسمين: واحد يترتب نزولاً على نحو طولي. وهذا هو قسم «الأمهات»[2]، والآخر يحصل من الطبقة الطولية نفسها، ويجري مجرى الفروع لها، ويؤلف طبقة أفقية.. أما القسم الأول (الطولي = الأمهات) فينتظم الأنوار العالية التي لا تأثير لها في الأجسام، أي التي لا تحصل منها الأجسام. والقسم الثاني ينتظم الأنوار التي تحصل منها الأجسام، وهي لا ترتيب بينها نزولاً (عمودياً)، فهي ـ كما قلنا ـ أفقية ومتكافئة. وهذه الفروع الأفقية هي التي تحصل منها الأجسام. ورغم أن كلتا الطبقتين (العمودية، والأفقية = الأمهات والفروع) متناهية، عند السهروردي، فهي ـ مع ذلك ـ من الكثرة بحيث لا يمكن إحصاؤها[3].

---

(1) وحدة «النور المجرد» التي تدبر النفس الناطقة، يسميها السهروردي بـ «الأسفهبذ». وهي تسمية ذات مصدر فارسي (راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 177).

(2) اصطلاح «الأمهات» عند السهروردي يختلف مدلوله عن مدلول الاصطلاح نفسه عند الفلاسفة المشائيين. فهؤلاء يقصدون بـ «الأمهات» العناصر الأربعة الأولية البسيطة «الأسطقسات»، أي التراب والماء والهواء والنار، وهي التي يسميها ابن سينا بـ «الأربعة الأوائل» (الشفاء، كتاب «الكون والفساد»، ط. القاهرة 1969، تحقيق محمود قاسم، ص 155).

(3) قول السهروردي بكثرة «العقول» يعتبر رداً على القائلين بنظرية «العقول العشرة» التي صاغ نظريتها الفارابي(*) وأخذ بها ابن سينا. وحين يقول السهروردي بعدم إمكان إحصاء هذه الكثرة يستند إلى الآية القرآنية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (سورة



ونبحث الآن عن «أرباب الأصنام»: أين هي من هذا التقسيم؟ وماذا يعني بها السهروردي؟ وما دلالتها الفلسفية؟

نفهم من نصوصه[1] في هذا الشأن أن ما يسميه «أرباب الأصنام النوعية» يدخل في النوع الثاني من التقسيم السابق، أي في «الأنوار المجردة» أو «العقول» ذات الوضع الأفقي. فهذه «الأنوار» الأفقية هي «أرباب الأصنام النوعية». وهذه «الأرباب» قسمان: أحدهما، يحصل عن طريق «المشاهدة». والآخر يحصل عن طريق «الإشراق». أما ما يحصل بالطريق الأولى فهو يمثل «أرباب أنواع العالم المثالي» (غير الحسي)، أو «العالم المعلق»[2]. وأما ما يحصل بطريق الإشراق، فهو يمثل «أرباب أنواع العالم الحسي». ومصدر الفرق بينهما أن «الأنوار المشاهدية أشرف من الإشراقية. والعالم المثالي أشرف من العالم الحسي». لذلك وجب صدور العالم المثالي عن المشاهدة، وصدور الحسي عن الإشراق[3]. إن «أرباب أنواع العالم

= المدثر ـ 74، الآية: 31). راجع بشأن هذا التقسيم كتاب «المشارع والمطارحات» للسهروردي، المشرع 6، الفصل 8.

(*) الفارابي هو أول من صاغها في الفلسفة العربية ـ الإسلامية. ولكن (العقول العشرة) مصطلح أفلوطيني. (الناشر).

(1) المصدر السابق و«حكمة الإشراق»، المقالة الثالثة، الفصل الثالث.

(2) لا نجد ذكراً لهذا «العالم المعلق» في نظام الوجود الميتافيزيقي الإشراقي في مؤلفات السهروردي سوى «حكمة الإشراق» حيث يسميه «الصور المعلقة» و«المثل المعلقة»، ويستخلص من النصوص المتصلة بهذا العالم «المعلق» أنه عالم من «المثل» يقع وسطاً بين عالم «الأنوار العقلية» وعالم المحسوسات، فهو عالم ليس بالنوراني ولا بالظلماني، ولا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة. ويسند السهروردي «اكتشافه» هذا العالم إلى تجاربه بنفسه التي دلته على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخيات، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة، فيها العذاب للأشياء، واللذة للسعداء. ويصف هذا العالم الرابع بأنه «عظيم غير متناه». ويبدو لنا أن السهروردي احتالج إلى «تطعيم» نظامه الإشراقي بهذه «المعلقات» لتكون حلقة الاتصال بين عالميه: النوراني، والظلماني، اللذين يعجز نظامه ذاك عن تفسير العلاقة بينهما دون هذه «الحلقة» التي هي أيضاً عاجزة عن تفسير وجودها هنا وكيفية جمعها النقيضين: الظلامية والاستنارة. (راجع حكمة الإشراق، ص 512 ـ 515 ـ 518).

(3) أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 178.



الحسي» يصدر عنها: **أولاً**، «أرباب الأصنام الفلكية». **وثانياً**، «أرباب طلسمات البسائط والمركبات العنصرية»[1]، أي الأنواع «الروحانية» التي تصدر عنها العناصر البسيطة الأولية والمركبة في عالمنا الأرضي.

خلاصة ما تقدم أن هناك عالماً «روحانياً» يتألف من نظامين: **عمودي**، **وأفقي**. **أولهما** يتولد بعضه من بعض بطريق الفيض: من «النور الأقرب» أو «العقل الأول»، حتى «أرباب أنواع العالم المثالي» (المعلق)، وهذا ما يسميه السهروردي عالم «الأمهات». **وثانيهما**، لا يتولد بعضه من بعض لتكافؤ وحداته، بوقوعها جنب جنب (أفقياً) وهو نظام أرباب الأنواع التي يصدر عن كل منها نوع خاص يكون مصدراً لأحد الأجرام الفلكية أو لأحد العناصر الأرضية.

نستخلص من هذه الخلاصة أن كل ما في العالم المادي له «نوع» في العالم السماوي (الروحاني)، وأن هذا «النوع» هو تعبير آخر عن «المثال» الأفلاطوني. فالعالم المادي ـ بناء على ذلك ـ **لا وجود حقيقياً له**، بل وجوده تابع أو ظل «لأرباب الأصنام النوعية» (المثل). ونحن لا نقول هذا استنتاجاً وحسب، بل يعلنه السهروردي نفسه صراحة حين يقول: «... فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي **آثار وظلال** لأنواع وهيئات نورية عقلية. فإذا أعدّت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية، أفاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد، هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضاً له.. وعلى الجملة، فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب، فهو من العالم النوري المثالي»[2].

فإذا أخذنا هذا الموقف للسهروردي تجاه العالم المادي، أي نفي وجوده الموضوعي، وأخذنا ـ إلى جانب ذلك ـ كون نظامه الإشراقي ليس نظاماً وجودياً وحسب، بل نظاماً معرفياً كذلك، أي كون المعرفة عنده قائمة على

---

(1) المرجع السابق، ص 79. والطلسم هنا يفيد معنى «المثال» الأفلاطوني، أي النموذج لكل نوع في العالم الحسي. وكذلك اصطلاح «الصنم».

(2) حكمة الإشراق، المقالة الثالثة، الفصل الثالث.



الإشراق الغيبي، دون المعرفة الحسية والعقلية ـ نقول: إذا أخذنا هذين الموقفين معاً، لم يكن لنا إلا أن نرى فيهما اتجاهه الفلسفي العام الذي يدخله في تيار المثالية الذاتية الصريحة.

6 ـ أصالة الماهية

وهذه مسألة تتصل بالفكر المثالي مباشرة. فهي من المسائل التي تحدد مكان المفكر من الاتجاهين الأساسيين في الفلسفة: المثالي، والمادي[1]. فالسهروردي إذ أقام نظامه الإشراقي على إنكار الوجود الحقيقي للواقع المادي، كان بدهياً أن يقول بأصالة الماهية، انسجاماً مع اتجاهه المثالي، ونفيه كون الجسم جوهراً عينياً، وقوله بأن ليس للجسم إلا اعتبار عقلي صرفاً، وأن من شأن هذا الاعتبار العقلي للجسم أن لا تكون له صفة الوجود، فضلاً عن أصالة الوجود. وفي القسم الأول من كتابه «حكمة الإشراق»، حيث يناقش الكثير من جوانب فلسفة أرسطو و«الأرسطيين» الإسلاميين ـ كما يسميهم مؤرخو الفلسفة عادة ـ يذهب إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة وحدها، دون الوجود الواقعي، ويرى هذا الوجود تابعاً أو عرضاً لها، ويأخذ على أرسطو كونه رفض «المثل» الأفلاطونية. وبناء على هذا الأساس الذي اعتمده السهروردي كانت الأجسام عنده مادة ظلامية تحجب إشراقات النور الإلّهي عن النفاذ إليها[2].. من هنا كان على النفس الإنسانية أن تتخلص من ظلمة البدن بالتحرر من مطالبه الجسمية، والتقوى بالفضائل الروحية، حتى يضعف سلطان القوى البدنية، فيصبح باستطاعة النفس حينذاك أن «تتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف...»[3].

---

(1) سنبحث هذه المسألة في الفصل التالي.

(2) ولكن السهروردي لا يفسر كيف وجدت هذه «المادة» الظلامية، بل هو يتناقض مع نفسه من حيث يعتبر الأجسام «مادة» من جهة، ويعتبرها محرومة شرف النور الأعلى من جهة ثانية. فإذا كانت محرومة هذا النور، فهي إذن محرومة كذلك عامل الإيجاد الإشراقي، فهي إذن غير موجودة أساساً، مع أنه يتحدث عنها كموجود، وإن كان وجودها تابعاً وعرضاً للماهية، فمن أين جاءها الوجود؟

(3) السهروردي، هياكل النور، ص 28 ـ 29 ـ 32.



أما عند الفلاسفة العقلانيين فإن القول بأصالة الماهية إنما ينهض على قاعدة كون الماهيات ثابتة لا تتغير، في حين أن الوجود الحسي متغير، والثابت أولى بالوجود وأسبق. ولذلك جعلوا الماهيات موضوع المعرفة اليقينية، واستبعدوا الموجودات الحسية عن أن تفيد معرفة يقينية، لأنها متغيرة غير ثابتة، وفي نظرهم أنه لا يمكن لغير الماهيات أن تفيد هذه المعرفة، لكونها ثابتة لا تتغير. وكان منشأ هذه القاعدة لديهم أنهم أخذوا بنظرية المنطق الصوري الأرسطي في مسألة «التعريف». فإن هذه النظرية تلتزم بتركيب معين للتعريفات، قوامه عنصران ثابتان: الجنس والفصل[1]. ولما كان هذا التركيب الثابت يجعل التعريف خاصاً بالماهيات، التزموا بقاعدة الماهيات الثابتة. فأدت نظرية «التعريف» هذه بأرسطو إلى الوقوع في التناقض، من حيث أنه يقول بأولية الوجود من الناحية الأونتولوجية، في حين أوصلته النظرية إلى القول بأولية الماهية من الناحية المعرفية. ومن هنا يظهر الفرق بين الفلاسفة المشائيين والسهروردي بشأن أصالة الماهية، وهو فرق في المنطلق. ففي حين ينطلق السهروردي من أساس أنتولوجي جوهرياً، ينطلق أولئك من أساس معرفي منطقي، رغم أن المنطق الأنتولوجي عندهم ـ أو عند بعضهم بالأقل ـ ينتهي بهم إلى الأخذ بأصالة الوجود.

7 ـ الرؤية البصرية والإشراق

.. وانسجاماً مع مقتضيات النزعة المثالية الذاتية لمذهب الإشراق عند

---

(1) المثال التقليدي في المنطق الأرسطي للتعريف التام (= الحد التام) هو تعريف الإنسان بأنه: حيوان ناطق. «الحيوان» الجنس لشموله أنواع الحيوان كلها. و«ناطق» هو الفصل، لأنه الفاصل المميز للإنسان وسائر ما يشترك معه في جنس الحيوان(*).

(*) الجنس والنوع مصطلحان مما يعرف (بشجرة فورفوريوس) أي شجرة تسلسلية. وأرسطو يزيد على ذلك، ليعرف مصطلحاً ما تعبيرياً (الجنس القريب) والفرق = الأصل النوعي. (الناشر).



السهروردي، ذهب إلى نظرية في الإبصار الحسي تجعل حتى الوظيفة العضوية للعين خاضعة لفعل الإشراقات الروحانية. وذلك يبطل المعرفة الحسية حتى من خلال أبرز أدواتها المادية. بل أن ذلك يقطع الطريق أيضاً على المعرفة العقلية من حيث أن هذه المعرفة تبدأ عند العقل بملاحظة الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية التفصيلية لتتحول التجربة إلى مفاهيم ومقولات وكليات معقولة. فإذا بطلت المعرفة الحسية، كمعرفة بهذا الوصف، بطلت كذلك عملية التجريد العقلي من أساسها، كمعرفة عقلية[1].. ذلك لكي تنحصر المعرفة في هذا الطريق الغيبي الذي يدعو إليه السهروردي: الإشراق والمشاهدة!

أما نظرية الإبصار هذه، فيمهد لها السهروردي بتفسيره[2] معنى النور الذي نبصره أولاً، ومعنى النور الإشراقي الذي يسميه «النور المحض» ثانياً. فالأول، الذي هو كنور الشمس والكواكب، وينفي كونه نوراً جوهرياً، يعتبره عرضياً. والثاني، لا يقبل الإشارة إليه إطلاقاً لأنه نور عقلي محض (راجع النص في الهامش رقم 2). فإذا كان النور الحسي أمراً عارضاً، ليس بجوهر، فما الجوهر التابع له أو الصادر عنه إذن؟ نجد الجواب في تأويل السهروردي لعملية «الإبصار» بالعين كما يمارسها الإنسان. وهذا التأويل يخضع لموقفه الفلسفي من العالم المادي أولاً، ويخضع ـ ثانياً ـ لمذهبه في التطابق التام بين وسائل المعرفة ووسائل الإيجاد. أما موقفه من العالم المادي فقد عرفنا سابقاً أنه موقف الإنكار لوجوده الحقيقي، واعتباره وجوداً وهمياً ليس غير. وهذا يعني نفي المعرفة الحسية كطريق لإدراكات

---

(1) يتجلى إنكار الطريق العقلي إلى المعرفة، عند السهروردي، في كتابه الأساسي لنظرية الإشراق، أعني كتاب «حكمة الإشراق». أما في كتبه الأخرى فيجمع بين الطريق العقلي الذي اتبعه الفلاسفة الإسلاميون، والطريق الإشراقي.

(2) السهروردي، حكمة الإشراق، ضابط 389، حيث يقول ما نصه: «.. ولما علمت أن كل نور مشار إليه إشارة حسية، فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب، فإن كل نور محض فلا يشار إليه، ولا يحل جسماً ولا يكون له جهة أصلاً». يقصد بـ «النور المحض»: النور «الروحاني». ويقصد بقوله «فلا يشار إليه» أنه ليس كالأشياء الحسية التي يشار إليها عادة بالأدوات الحسية.



النفس، لأن الطريق لهذه الإدراكات عنده هي القوى القائمة في النفس الإنسانية ذاتها، وهذه القوى المختصة بالإدراك هي النور الإشراقي نفسه، وهذا هو طريق الاتصال بين النفس وأعضاء الحس الجسمية. فالعين الباصرة عند الإنسان إنما ترى الأشياء إذن عن هذا الطريق، أي إشراق النور العقلي المحض. فإن «الأنوار المجردة كلها باصرة. وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها، وكل ما في البدن ظل النور «الأسفهبذ»، والهيكل طلسمه»[1]. فالسهروردي ـ لذلك ـ ينكر التفسيرات المادية السائدة في القرون الوسطى للرؤية البصرية، كتفسير المشائيين لها بأن العين تبصر الشيء بفعل إشعاع ينبعث من الشيء نفسه إلى حدقة العين، أو كتفسير الرياضيين القائل بأنه حين تقع العين على الشيء المحسوس ينبعث منها ـ أي من العين ـ إشعاع مخروطي تنتشر قاعدته على المرئي ورأسه في حدقة العين. هو ينكر هذه النظريات البصرية ليقيم نظريته الإشراقية مكانها على الوجه الآتي: حين تقع المواجهة بين الباصرة والمبصر «يقع للنفس علم حضوري إشراقي، على المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة»[2]، والعلم أو الإشراق الحضوري، هو الاتصال المباشر بين النفس وموضوع المعرفة (المبصَر هنا)، وهو ما سماه في النص المذكور «مشاهدة». ذلك شرط أن لا يوجد حاجب ما يمنع هذا النوع من الإبصار[3].

8 ـ النبوة والنبي والشريعة

ينبغي أن نبحث الآن عن الموقف من الإسلام، كدين وإيديولوجية، في فلسفة الإشراق السهروردية. ويمكن أن يتحدد هذا الموقف من جانبين:

---

(1) المصدر السابق، المقالة الرابعة، الفصل السادس. والأسفهبذ، في اصطلاح السهروردي، هو النفس الناطقة (= النفس الإنسانية)، والطلسم أو الصنم: العنصر الطبيعي البسيط (التراب، الماء، الهواء).

(2) المصدر نفسه: المقالة الثامنة، الفصل العاشر.

(3) المصدر نفسه.



الجانب المتعلق بقضية التوحيد. والجانب المتعلق بقضية النبوة بوجه عام، ونبي الإسلام بوجه خاص، ثم قضية الشريعة كنظام خاص. فإين يقف السهروردي من هذا كله؟

أما قضية التوحيد، فتظهر في نظام الإشراق على غرار ما تظهر في سائر مذاهب التصوف الفلسفي، من حيث جوهرها التناقضي القائم على الاستحالة، لاستعصاء حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال «نور الأنوار» (اللّه الواحد) مع سائر الخلقات النورانية (الوسائط) حتى النفس الإنسانية، التي تؤلف نظام الوجود الإشراقي، ونظام المعرفة الإشراقية في وقت معاً. فإن هذا الاتصال بطريقي: الإشراق والمشاهدة، يتناقض مع فكرة التوحيد المطلق، التي تعني الانفصال المطلق، كما مر شرح ذلك تكراراً. وقد بحثنا موقف السهروردي من هذه المسألة في فقرة سابقة.

وأما القضية الثانية ـ أي قضية النبوة والشريعة ـ فيبدو لنا أن موقفه فيها لا يتفق مع موقف الإيديولوجية الإسلامية. ذلك أننا لا نجد مكان النبوة والأنبياء واضحاً في سلسلة الوسائط الإشراقية بين اللّه والإنسان. بل نجد هذا المكان يتساوى مع مكان الحكماء دون امتياز للأنبياء بشيء عن هؤلاء الحكماء[1]. مثلاً، نرى في رسالته بالفارسية المسماة «صفير سيمورغ» (= صفير العنقاء)[2] تصنيفاً لمراتب «العارفين» عن طريق السلوك نحو معرفة اللّه، وهي أولاً أربع مراتب. تأتي بعدها المرتبة الخامسة والأخيرة التي هي «مرحلة التوحيد المطلق» حيث «يحظى الواصل بالأنوار القدسية في الحضرة

---

(1) الحكماء، في مصطلح السهروردي، هم المتصوفون وأهل الإشراق، دون الفلاسفة. وفي حلمه الذي زعم أنه رأى فيه مؤلف كتاب «أثولوجيا»، يقصد به أرسطو، إذ كان لا يزال شائعاً في عصره عند الإسلاميين أن هذا الكتاب لأرسطو ـ يقول على لسان أرسطو عن أمثال أبي يزيد البسطامي وأبي محمد بن سهل التستري من الصوفية إنهم هم الفلاسفة الحقيقيون (نص هذا الحلم في كتابه «التلويحات» القسم الـ 55 من الإلّهيات).

(2) هذه الرسالة هي إحدى ثماني رسائل كتبت بأسلوب قصصي رمزي وبمضمون تصوفي.



الإلّهية». وهنا «مقام الفحول من الأنبياء والحكماء»[1]. إذن، فالأنبياء في هذه المرحلة الأخيرة ليسوا أكثر من كونهم حائزين إحدى مراتب «المعرفة»، شأنهم في ذلك شأن الحكماء على حد سواء. فهل هذا كل شيء من أمر الأنبياء؟ لا نجد هنا شيئاً عن «وظيفة» النبي، لا في العالم السماوي، ولا في العالم الأرضي.

غير أننا نجد السهروردي في «حكمة الإشراق»[2] يشير إلى النبي محمد، معبراً عنه بـ «صاحب هذه الشريعة» دون أن يقول اسمه، أو سمة أخرى من سماته. ذلك في معرض وصفه أحد المقامات النورانية العليا التي يصل إليها الحكماء في معارج السلوك الإشراقي. يقول هنا إن من يصل إلى «هذا المقام العزيز جداً» يصبح «كأنه موضوع في النور المحيط بالكل». وأن فريقاً من القلة الواصلين إلى هذا المقام حكوا ذلك عن أنفسهم: أفلاطون، وهرمس وكبار الحكماء كأنباذوقليس وفيثاغورس. «وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت»[3].

هكذا إذن: نرى «صاحب هذه الشريعة» لا يزيد عن كونه واحداً ممن حكوا عن أنفسهم أنهم وصلوا إلى ذلك المقام، أي كونه واحداً من كبار الحكماء والمنسلخين عن «علائق البدن» من الصوفية والإشراقيين، وليس شيء آخر يتميز به «صاحب هذه الشريعة» من أولئك. بل لم يقل عنه إنه وصل ذلك المقام، بل قال عنه إنه هو حكى عن نفسه حكاية الوصول!

لكن نجد للسهروردي نصاً في كتابه «التلويحات»[4] في موضوع النبوة، يقول: «... واعلم أن الشرط الأول في النبوة، أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع». ويقول إن «... مما يتعلق برتبتهم ـ يقصد الأنبياء ـ

---

(1) راجع أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 300.
(2) السهروردي، حكمة الإشراق، ص 557.
(3) النواسيت، جمع ناسوت وهي الطبيعة البشرية (الكلمة سريانية) مقابل كلمة «لاهوت» بمعنى الألوهة ومنه علم اللاهوت، الباحث في العقائد الدينية.
(4) التلويحات: المورد 24، التلويح 1 في التنبؤات، ص 95 (راجع أبو ريان، المرجع السابق، ص 305 ـ 306).



حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشري.. وشدة الاتصال بالعقل الفعال(*)، وأيضاً طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلزال والتحريكات والتسكينات... وأيضاً لهم الإنذار (أي الإخبار) بالمغيبات والأمور الجزئية الواقعة، إما في الماضي أو المستقبل.. والأول هو العمدة، وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد (أي المتصوفين(..»[1].

كان يمكن أن يعد هذا النص سنداً للقول بأن السهروردي يعترف بالنبوة وسيطاً بين اللّه والناس (أن يكون ـ أي النبي ـ مأموراً من السماء بإصلاح النوع) إذا كان لنا أن نستفيد من «المأمورية» أنها إشارة إلى الوحي. ولكن، نحن نعرف أن كتبه الثلاثة: «التلويحات» و«المقاومات» و«المطارحات»، هي في الغالب نوع من العرض والتعديل للفلسفة المشائية، فلا تمثل فلسفته الإشراقية. وإنما كتابه «حكمة الإشراق» هو الأساس والصيغة المتكاملة لهذه الفلسفة. فماذا نجد في «حكمة الإشراق»؟

إذا كان صحيحاً الاستنتاج من النص السابق في «التلويحات» أنه شكل من أشكال الاعتراف بالنبوة، كرسالة إلَهية إلى البشر، فإن ما نجده في «حكمة الإشراق» لا يدعم هذا الاستنتاج، بل يمكن القول إنه ينقضه. فهناك نصان اثنان أشرنا إلى أحدهما منذ قليل، وقد رأينا كيف يساوي فيه السهروردي «صاحب هذه الشريعة» بالحكماء أمثال: أفلاطون وهرمس وأنباذوقليس وفيثاغورس والمتصوفين «المنسلخين عن النواسيت». فهذا واضح الدلالة على غير ما يستفاد من نص «التلويحات» السابق الذكر. فإما أن يكون «صاحب هذه الشريعة» حكيماً فقط كمثل هؤلاء الحكماء دون فارق، وإما أن يكونوا هم «أنبياء» مثله. وفي الحالة الثانية يكون مفهوم «النبوة» عنده مفهوماً خاصاً يختلف عن مفهومها الإسلامي.

(*) هو آخر العقول المفارقة للمادة في نظرية الفيض الأفلوطينية، وهو الذي يهب الصورة للمادة (واهب الصور)، وهو أيضاً حاكم عالمنا، أي ما يسميه أفلوطين (فلك ما تحت القمر). (الناشر).

(1) حكمة الإشراق، ص 19.



أما النص الثاني الذي نجده في «حكمة الإشراق» فيقول هكذا: «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبينات»[1]. من هو هذا الشخص القائم بالحكمة الذي عنده الحجج والبينات؟ هل هو النبي؟ في مكان آخر من الكتاب نفسه يصفه بأنه «خليفة اللّٰه في أرضه»[2]. فهل هذه الصفة تعني النبي في مصطلح السهروردي؟ كلا إطلاقاً.. إن هذه الصفة تتردد عنده مراراً حاملة معاني ورموزاً إشراقية لا علاقة لها بمعنى «النبوة» ودلالتها الإسلامية. فالنفس الإنسانية (الأسفهبذية) خليفة «النور الأعلى» في العالم الأرضي، وهي «الخليفة الكبرى». والنار أيضاً «خليفة»، وهي «الخليفة الصغرى»[3]. على أن السهروردي يقطع كل احتمال بأنه أراد النبي في عبارة «خليفة اللّٰه في أرضه». فقد استعمل هذه العبارة في موضع آخر من الكتاب نفسه بحيث جاءت نصاً على معاني ليس معنى النبي بينها ألبتة، ففي معرض كلامه على النار، يقول ما نصه: «.. والنار لها الخلافة الصغرى في الأرض، كما أن النفوس الكاملة لها الخلافة الكبرى، ولله في كل عالم خليفة، كالعقل الأول في عالم العقول، والكواكب ونفوسها في عالم الأفلاك وكذلك في عالم المثال، والنفوس البشرية والأشعة الكوكبية في عالم العناصر، وكذلك النار سيما في ظلمات الليل»[4]. لا نرى مكان النبي في هذا النص؟ ثم هو يزيد المسألة إيضاحاً، حين يشرح مفهوم «الخليفة» في نظريته، فيقول: «ومعنى الخليفة كونه متولياً لتدبير الرعية بالإصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس، والنار لها الخلافة الصغرى، لأنها تخلف الأشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصلح الأغذية وتنضج الأشياء النية، فخلافتها صغرى لأن نور الإنسان المجرد المدبر، وهو نفسه الناطقة، تتصرف في النار، أي في نورها العارض، فكأنها آلة للإنسان،

---

(1) المصدر السابق، ص 2.

(2 و3) المصدر نفسه، ص 422 ـ 423 ـ 427 ـ 435.

(4) المصدر نفسه: المقالة الرابعة، الفصل الثاني.



وبهما ـ أي النار والنفس ـ تتم الخلافتان. . .»[1].

فكيف يمكن إذن ـ بعد هذا كله ـ أن يقال بأن عبارة «خليفة اللّه في أرضه» تعني النبي، أو يحتمل أن تعنيه؟ وإذا كان لا بد من تأويل هذه العبارة لكي تدل على شخص بشري، فلدينا نص آخر في المصدر نفسه يفهم منه أنه يقصد «الإمام» بمفهومه الشيعي أو الإسماعيلي، وقد يكون إلى المفهوم التصوفي أقرب، لأنه يصرح في هذا النص بأن هذا الإمام «. . هو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب»[2].

* * *

بعد كل ذلك نضيف أمراً حاسماً في هذه المسألة:

هنا نعود إلى رسالة السهروردي المسماة بـ «صفير سيمورغ» وما جاء فيها من تصنيف مراتب «العارفين»[3]. فهو ينتهي في عرض هذه المراتب إلى أن الواصلين إلى «مقام الفحول من الأنبياء والحكماء» حين يصلون إلى هذا المقام «تفنى لديهم كلمات: هو، وأنت، وأنا في بحر الفناء. وهناك تسقط الأوامر والنواهي»[4]. أي تسقط عنهم تكاليف الشريعة. وهذه النهاية هي ما عنيناه بالأمر الحاسم في هذه المسألة.

إن سقوط الشريعة عن المتقدمين في التجربة الصوفية، مما يحدد الموقف الفلسفي والإيديولوجي للتصوف بعامة وللفلسفة الإشراقية بخاصة، أي هو الذي يحدد ـ أخيراً ـ نظرتهم إلى النبوة والوحي والشريعة مبدئياً. أعني هذه النظرة التي كانت ـ في الأساس ـ الصيغة النظرية المعبرة عن رفض النظام الاجتماعي السائد. لذا لا نستطيع أن نجاري المؤرخين في زعمهم من أن قتل السهروردي كان نتيجة لانصياع السلطة الحاكمة حينذاك لضغط الفقهاء السنيين. فالواقع أن منطق الأشياء، في هذا الموضوع، يقتضي أن تكون

---

(1) أصول الفلسفة الإشراقية، ص 19.

(2) حكمة الإشراق، ص 20 ـ 24.

(3) راجع ص 33 ـ 48 من المجلد الرابع.

(4) راجع أبو ريان، المرجع السابق، ص300.



محاكمة السهروردي ومقتله نتيجة لقرار من ذوي السلطة أنفسهم، وأن يكون ضغط الفقهاء انعكاساً لهذا القرار[1].

9 ـ أزلية العالم

لقد أشرنا أكثر من مرة إلى ظاهرة فقدان التجانس المطلق في الفلسفات المثالية. وهذه الظاهرة موجودة أيضاً في الفلسفات المادية التي سبقت الماركسية. من هنا قلما نجد فلسفة مثالية خالصة. ففي الكثير من التعاليم الفلسفية المثالية نعثر على جوانب مادية. إن لهذه الظاهرة أساسها الواقعي الذي يفرضه الوجود الموضوعي للمادة، مهما حاول الإيديولوجيون المثاليون الهروب من هذا الواقع، بوعي أم بغير وعي. وهذا ما يصدق على فلسفة الإشراق، وعلى المنابع المختلفة التي اشتقت منها العناصر المكونة لهذه الفلسفة. فقد رأينا، خلال ما سبق عرضه من إشراقية السهروردي، إنها ـ من حيث الاتجاه العام ـ مثالية، لأن المبادىء النظرية التي تتقوم بها مثالية. ولكن التهافت الكائن داخل كل فلسفة من هذا النوع قد يستدرجها، بصورة عفوية، إلى مواقع مادية. وأن لدينا الآن نموذجاً لهذه الظاهرة نجد أمثالاً له عند كل من أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة سنشير إلى بعضها أثناء مقارنة موقف الكندي بمواقف فلسفات «الأوائل» من قضية

---

(1) بشأن محاكمة السهروردي يمكن أن نضيف إلى رأينا في موقفه من النبوة ما تنطوي عليه هذه المحاكمة من دلالة أخرى على ذلك الموقف الذي استنتجناه. ففي رواية العماد الأصفهاني عن مقتل السهروردي أن الفقهاء الذين تولوا محاكمته وجهوا إليه تهمة القول في مؤلفاته بأن اللّه قادر على أن يخلق نبياً بعد النبي محمد، وأنه هو لم ينكر التهمة، بل حصر دفاعه في إثبات قدرة اللّه على ذلك (أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 17 ـ 18. راجع كتاب «البستان الجامع لتواريخ لزمان» لعماد الدين الأصفهاني، نشرة كلود كاهن 1937 ـ 1938). فإذا صحت هذه الرواية التي تفرد بها العماد الأصفهاني، ينكشف أن السهروردي كان يقول بانتهاء نبوة محمد. وهذا الموقف تعبير آخر عن المدلول الاجتماعي ـ الإيديولوجي. لأن القول بإنهاء النبوة المحمدية هو شكل من الرفض للنظام الإيديولوجي الذي يستند إليه النظام الاجتماعي ـ السياسي لدولة الخلافة.



«العالم: مبدأ ومصيراً».

إن مسألة قدم العالم (أزليته) مسألة مادية أصلاً، فهي تعني قدم المادة، وتنفي فكرة «الخلق». فأي موقف فلسفي يحكم بأن العالم قديم، هو ـ بحد ذاته، موضوعياً ـ موقف مادي، وإن صدر ضمن شكل مثالي، أو كان نتاج مواقف أخرى ذات توجه مثالي. لكنه يبقى، في الحالين، موقفاً مادياً جزئياً، بمعنى أنه لا يغير من طبيعة الكل الذي يرتبط به. هكذا الشأن في الفلسفة الإشراقية كما صاغها السهروردي. غير أن الأمر الجدير بالانتباه هنا أن السهروردي كان على وعي لموقفه في هذه المسألة، فلم يترك لنا أن نكتشف هذا الموقف عنده اكتشافاً، بل كشفه هو بنفسه إذ وضع له قاعدته النظرية الفلسفية على أساس مقولة التلازم الحتمي ـ بحكم العقل ـ بين العلة ومعلولها[1]. فلننظر إذن في صياغته هذا الموقف:

يبدأ السهروردي صياغة موقفه هنا بتحديد مفهومه عن «العالم». فهو يحدد العالم، أولاً، بأنه ما سوى اللّه. ثم يقسم هذا العالم الـ «ما سوى اللّه» إلى قسمين: قديم، وحادث. فالأول (القديم) يشمل: العقول، والأفلاك، ونفوس الأفلاك، وكليات العناصر ولوازمها الأولية، أي الملازمة لها بالضرورة من الحركة السرمدية والزمان. والثاني (الحادث) ما عدا ذلك. وهذا يشمل العناصر نفسها، أو الموجودات الجزئية، أي أشياء العالم المادي المشخصة. لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقاً، وإنما هو حدوث نسبي، أي أن الموجودات الجزئية (المادية) حادثة بالنسبة إلى القسم الأول من العالم لكونه «أعلى» منها في مراتب التصنيف الإشراقي. ومعنى حدوثها النسبي أنها قديمة أيضاً، بحكم تبعيتها للعالم

---

(1) يفسر السهروردي ذلك بأن «الشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشيء»، ثم يطبق ذلك على العلاقة بين اللّه والعالم فيقول: «... والعالم معلول للّه، واللّه أزلي، وإذن فالعالم أزلي. وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة»، ولذا «لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد في ما يختص بنور الأنوار وما يصدر عنه» (حكمة الإشراق، المقالة 3، الفصلين 1 و3).



«الأعلى»، أي بحكم كونها مشمولة بنظام الأنوار الإشراقية الأزلية. فإنه ما دام فيض هذه الأنوار أزلياً أبدياً، فكل ما يصله شيء من هذا الفيض ـ مهما كان ضئيلاً ـ فهو أزلي أبدي كذلك[1].

وإذا استخدمنا التعبير المعاصر، وفق المادية الديالكتيكية، أمكن القول بأن ما لحظه السهروردي من الحدوث النسبي في العناصر[2]، مع كونها أزلية أبدية بالنتيجة، ربما كان تعبيراً تاريخياً عن حركة التغير والصيرورة فيها. فهل تراه استخلص، بحدس فلسفي عفوي، فكرة «الحدوث النسبي» من لحاظه ما يتوارد على العالم المادي من كيفيات التغير والصيرورة، رغم انتهائه إلى القول بقدم هذا العالم نفسه تبعاً لقدم العالم «الأعلى»؟ وهل يمكن، إذن، أن نقول إن السهروردي قد لامس هذه الحقيقة، بعفوية، كشكل ساذج أو غامض من أشكال انعكاس الواقع المادي الموضوعي على الوعي الفلسفي؟ ومن جهة أخرى: أليس في كلامه على حدوث العناصر وقدمها ما يتناقض مع موقفه العدمي من قضية وجودها، أي مع قوله بنفي كونها جواهر عينية، والتزامه بكونها، ذات وجود اعتباري عقلي، أو وهمي، فقط؟

إن الكلام على حدوث الشيء أو قدمه، هو نوع من الاعتراف بوجوده الموضوعي. فكيف يحل السهروردي هذا التناقض؟

مهما يكن، فإن المسألة الآن هي أن السهروردي ينتهي إلى القول بأن العالم بقسميه: السماوي والأرضي، قديم (أزلي أبدي). وهذا موقف مادي

(1) المصدر السابق، راجع أيضاً أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 246 ـ 248.

(2) ينبغي أن نذكر هنا أن «العناصر» عند السهروردي ثلاثة، لا أربعة كما هي عند الأرسطيين. وهي: التراب، والماء، والهواء. أما النار، فليست في مذهبه عنصراً أرضياً، وإنما هي من العالم «النوراني»، ويقرن منزلتها «النورانية» بمنزلة النفس، ويعتبرهما كليهما خليفتين للنور الأعلى في عالم الأرض. ولكن النفس هي «الخليفة الكبرى»، والنار هي «الخليفة الصغرى»، «ولله في كل عالم خليفة»، وبالنفس والنار «تتم الخلافتان صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها ـ أي النار ـ في ما مضى من الزمان». (راجع حكمة الإشراق، ص 422 ـ 423، 427 ـ 435).



بحد ذاته، كما قلنا، أي بصرف النظر ـ أولاً ـ عن كونه موقفاً جزئياً لا يغير من الطبيعة المثالية التي تسود نظامه الفلسفي الإشراقي ككل. وبصرف النظر ـ ثانياً ـ عن كون هذا الموقف صدر عن وعي منه لمدلوله المادي، **أم انساق إليه بحكم منطق القانون الذي أسس عليه فكرة أزلية العالم (قانون العلية).** ولكن، من الواضح ـ مع ذلك ـ أنه كان على وعي بأن المدلول الجوهري للقول بأزلية العالم: نفي فكرة «الخلق»، أو بالأقل: نفي المسلمة **اللاهوتية القائلة بخلق العالم من العدم. فهو يقول صراحة: «إن نور الأنوار، والأنوار القاهرة، لا يمكن أن يحصل منهم شيء بعد أن لم يكن موجوداً..»**[1].

10 ـ وأزلية الحركة والزمان

وقد دعم السهروردي موقفه من أزلية العالم، بموقفه من أزلية الحركة والزمان، وبذلك اقترب خطوة أخرى من النزعة المادية.

ليست أهمية هذا الموقف الأخير منحصرة في الاعتراف بأزلية الحركة والزمان بذاتيهما. بل الأهمية هنا ـ بالدرجة الأولى ـ أن يكون هذا الاعتراف قائماً عند السهروردي على رؤية التلازم بين العالم والحركة، ثم رؤية التلازم بين الحركة والزمان. ولا شك أن هذه الرؤية الجديرة باهتمامنا كان لها أساس سابق من افتراضات الفلاسفة اليونانيين القدامى، من جهة أولى.. كما كان لها ـ من جهة ثانية ـ أساس يمكن القول إنه الأساس المباشر لرؤية السهروردي هذه. وهو ما أنجزه التقدم النسبي للعلوم الطبيعية عند العرب خلال أربعة قرون سبقت عصر السهروردي. ونعني ـ خصوصاً ـ ما أنجزه هذا التقدم في حقول علوم الفلك والميكانيك والفيزياء، واستخدام الطرق العملية التجريبية في مباحث هذه العلوم. فقد كان من شأن النتائج

---

(1) حكمة الإشراق: المقالة الثالثة، الفصل الأول. يبرهن السهروردي على هذه الموضوعة بمقتضى قانون العلية أيضاً، راجع الهامش رقم 58.



التي وصل إليها الفلاسفة الإسلاميون العلماء بممارسة التجارب العملية ـ إلى جانب الفكر النظري ـ في هذه العلوم، أن تنعكس بشكل ما حتى في أدبيات الفكر الفلسفي الصوفي الإشراقي.. إن تطور معارف العرب بشأن حركة الأجرام الفلكية والحركة الميكانيكية وأنواع الحركة الأخرى التي عرفوها في مباحث المناخ والصوت والضوء والحرارة وغيرها[1]، لم يكن له أن يظل بعيداً عن عناصر التكوين الفكري لمثقف كبير في مستوى السهروردي عاش في القرن السادس الهجري (= الثاني عشر)، ثم لم يكن له ـ وقد دخل في عناصر تكوينه الفكري ـ إلا أن يترك آثاره في الصورة التي يتصورها للعالم، مهما «اغتربت» هذه الصورة بوضعها الصوفي الإشراقي عن عالم الواقع المادي. إن التزام السهروردي التزاماً صارماً بعلاقة العلية بين أشياء الوجود كلها التي بنى منها نظامه الإشراقي، بوصفه كون هذه العلاقة قانوناً ضرورياً في نظام العالم ـ نقول: إن التزامه هذا، إنما يمثل مظهراً آخر من مظاهر الارتباط بالنتائج التي كان لا بد أن تنشأ عن التزاوج، نظرياً وتجريبياً، بين الفلسفة والعلم في المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال «العصر الذهبي» لنهضة العرب الفكرية. وقد رأينا، في الفقرة السابقة، كيف أدى به هذا الالتزام الصارم بقانون العلية إلى الاعتراف بأزلية الوجود كله، حتى الوجود المادي، رغم مناقضة ذلك لمحصلة نظرته المثالية التي تنكر الوجود الحقيقي لعالم المادة. وهذا الواقع نفسه هو الذي أدى به إلى رؤية الحركة كأمر ملازم لوجود العالم كله لزوماً أولياً، أي ضرورياً[2]. فإذا كان قد رأى أن العالم أزلي، فلا بد إذن ـ بناء على هذه الملازمة ـ أن تكون الحركة أزلية كذلك. وبما أن الزمان، عند السهروردي ـ هو «مقدار الحركة»، فلا بد أيضاً أن يكون الزمان أزلياً، لا بداية له ولا نهاية[3].

---

(1) راجع ـ مثلاً ـ قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، القاهرة 1956، ص 31 ـ 66.

(2) حكمة الإشراق، المقالة الثالثة، الفصل الأول.

(3) المصدر السابق.



في مجال الحركة نرى نظام الوجود العلوي والأرضي، في صيغته الإشراقية، نظاماً حركياً شاملاً. فكل وحداته، صعوداً ونزولاً، مشاهدة وإشراقاً، متحركة بصورة ديناميكية مستمرة دون انقطاع. لأن طريق المشاهدة، وطريق الإشراق، كلاهما يتقوم بالحركة، أي أنه هو نفسه حركة. وانقطاع هذه الحركة يعني انقطاعاً وجودياً ومعرفياً معاً. وفي العنصريات ـ بخاصة ـ تتلازم الحركة والحرارة. لذلك كانت النار «أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر»[1].

إن هذه الديناميكية، التي هي عماد البناء الوجودي الإشراقي بكامله، هي ـ من بعض وجوهها ـ انعكاس لديناميكية الواقع المادي نفسه، ولكن بشكل يبدو كأنه صادر من خارج الواقع، إذ الحركة في هذا البناء، كما وضعها السهروردي، ليست قائمة في داخل الأشياء، بل تأتيها من إشراقات الأنوار «العقلية» المتسلسلة، ومصدرها الأول «نور الأنوار» (اللّه). ورغم ذلك يمكن القول إنها واقعية المضمون، ميتافيزيقية الشكل. لذا يمكن أيضاً فهمها كتعبير عن إدراك واقعي لوحدة الوجود والحركة في صيغة تصوفية إشراقية. أما التناقض الصارخ بين محتوى هذا الإدراك وصيغته الفلسفية، فيرجع ـ بأعمق أبعاده ـ إلى كونه إحدى الظاهرات الفكرية التي تمثل، بطريقتها الخاصة المعقدة، اشتداد التناقضات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي، في عصر السهروردي. وقد أوضحنا سابقاً[2] واقع الظروف التاريخية التي أنتجت هذه التناقضات.

وبالإجمال، من الممكن تحليل موقف السهروردي هنا على الوجه الآتي: لقد تصور نظامه الإشراقي، من حيث الحركة، وفقاً للصورة التي انطبعت في إدراكه الفلسفي عن عالم الوجود الواقعي وحركته التي هي شكل هذا الوجود. لذلك كانت الحركة عماد النظام الإشراقي، لا وجود له إلا بها، ولا استمرارية له إلا باستمراريتها، «فدام تجدد الإشراقات بتجدد الحركات،

---

(1) المصدر نفسه: المقالة الرابعة، الفصل الثاني.
(2) راجع ص 144 ـ 146 من هذا الجزء.



ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات»[1]. أما من حيث البعد الاجتماعي لهذا النظام، فقد جاء التناقض الداخلي بين بنيته الإشراقية الغيبية الفوقية وبين أساسها الواقعي المادي، مظهراً ـ مباشراً أو غير مباشر ـ للتناقض القائم في داخل المجتمع، ونتيجة لاهتزاز القيم الاجتماعية والفكرية الذي كان نتاج التأزم البالغ في تناقضات هذا المجتمع.

ج ـ الأساس المادي لفكرة «الوسائط».. في التصوف الإسلامي

1 ـ ظاهرة مشتركة

إذا كانت خطوط الصورة التي وقفنا عندها طويلاً، في مجال التصوف الإشراقي، قد اجتمعت على الشكل الذي رأيناه، أولاً، عند الإسماعيلية، ورأيناه ثانياً عند أهل الفلسفة الإشراقية التي تكاملت في مذهب السهروردي ـ فإن بعض هذه الخطوط وما يشابهها قد وجدت أيضاً، لكن متفرقة، عند كثير من المذاهب والفرق الدائرة في فلك الإسلاميات، لا سيما منها تلك الفرق المسماة بـ «الغلاة» أو «الغالية».

إن الظاهرة المشتركة بين هذه جميعاً، كانت تبرز، أكثر فأكثر، كلما تقدم القرن الرابع الهجري (= العاشر)، ثم كلما مضينا قليلاً قليلاً مع القرن الخامس (= الحادي عشر)، فما بعدها. وهي ظاهرة تعدد «الوسائط» الفلكية «الروحانية» في علاقة الإنسان مع اللّـه، وإفاضة «الأنوار الإلّهية» على «شخصيات» بشرية ترتفع بهم هذه «الأنوار» إلى مقامات الإمامة أو النبوة، حتى الألوهة!

فهل كان بروز هذه الظاهرة «عملية» داخلية مجردة اعتملت داخل حركة

---

(1) السهروردي، هياكل النور، ص 70.



التصوف، أو الحركة «العرفانية» بديناميكيتها الذاتية الخاصة، أو بفعل تسرب التيارات الفلسفية ذات النزعات الصوفية الإشراقية إليها من مصادر عالمية مختلفة (فارس، الهند، اليونان، المدرسة الإسكندرانية) ـ أي هل كان ذلك كله بمعزل عن حركة الواقع الاجتماعي داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي؟

2 ـ جوهر الظاهرة

إن الأخذ بمثل هذا التصور للمسألة، إنما هو نوع من الاستسلام لتخرصات الفكر المثالي دون أساس من الحقيقة الموضوعية والعلم. ولكن النظر للمسألة في ضوء التحليل العلمي يرشدنا ـ بحق ـ إلى طريق آخر في تفسير هذه الظاهرة، فنراها تعبر تعبيراً تاريخياً، بديناميكية فكرية خاصة، عن الاتجاه العام لحركة التغيرات الاجتماعية والسياسية منذ ما بعد العصر العباسي الأول.

نقول: تعبر تعبيراً «تاريخياً»، لأن شكل الظاهرة، أو شكل التعبير الذي تحمله هذه الظاهرة، مرتبط «بتاريخيتها»، أي بالظروف الزمنية والاجتماعية التي حدثت فيها تلك التغيرات. وهذا هو سر كونها ـ أي الظاهرة ـ تعبيراً غيبياً عن جوهرها الواقعي. فهي رغم مظهرها الغيبي تبقى تعبيراً عن هذا الجوهر. فما هو جوهرها الواقعي ذاك؟ وما هي التغيرات الواقعية تلك؟

رأينا، قبلاً، كيف بدأت حركة «التصوف الإسلامي» الفلسفية برفض «النظرية» الرسمية القائمة على ربط علاقة الإنسان مع اللّه بالشريعة، لتحل محلها «نظرية» العلاقة المباشرة مع اللّه دون وساطة. ورأينا كيف كان ذلك تعبيراً عن رفض المحتوى الإيديولوجي «للنظرية» الرسمية، أي رفض النظام الاجتماعي المؤسس على علاقة الانفصال المطلق بين سلطة هذا النظام وفئات الناس الذين يحكمهم.

كان التصوف الفلسفي يتوجه حينذاك هذا التوجه، حين كانت سلطة النظام الاجتماعي السائد ذات «مركزية» مطلقة بالنسبة للخلافة والخليفة. لذلك كان شكل الرفض والتحدي الفكري والإيديولوجي لعلاقة الانفصال



المطلق بين السلطة و«الرعية»، يتوجه نحو رفض الوساطة اللاهوتية، بصورة مطلقة أيضاً، كأساس نظري لرفض الانفصال نفسه.

ولكن الأمور أخذت تتغير منذ خلافة المتوكل فيما بعد. كان التغير يحدث باتجاه تفكك «المركزية» ـ أي مركزية الحكم ـ وتعدد «الوسائط» بين «مركز» الحكم، والمجتمع، بقدر تعدد ذوي السلطات من الأمراء والقواد العسكريين وأصحاب الإقطاعات المستقلة في مختلف أقاليم الإمبراطورية، وما كان يرافق ذلك، أو ما ينتج عنه، من تفاقم عوامل الضعف في القوى المنتجة الريفية، وازدياد نمو الفئة التجارية والفئة الحرفية بشكلهما التاريخي المعين في هذه المنطقة.

إن كل ذلك كان من شأنه أن يدفع إلى السطح مظاهر الخلل والاهتزاز في البنية العامة للنظام الاجتماعي السائد، كلما اشتد الصراع ـ أكثر فأكثر ـ بوجهيه: الطبقي، والفئوي.. أي الصراع ـ الأصل بين أهل النظام و«الرعية» والصراع ـ الفرع بين فئات القوى المسيطرة إقطاعياً وسياسياً، التي كانت تزداد انقساماً على نفسها بازدياد عدد الدويلات الإقليمية المستقلة عن المركز، والمتناحرة دموياً في أكثر الأحيان وأكثر الحالات.

3 ـ النواة الثورية في الفكر التصوفي

هذه التغيرات الحادة أخذت تنعكس انعكاسات مختلفة نوعياً على الأشكال الفكرية. ويبدو لنا أن هذه الانعكاسات برزت، بصورة واضحة وسريعة، في الفكر التصوفي. وليس غريباً أن نزعم أن هذا الفكر كان الأكثر ثورية في تلك المرحلة التاريخية، رغم طابعه المثالي والغيبي. ذلك بفضل المدلول الإيديولوجي الذي كان يحتويه حينذاك، وهو رفضه المستند النظري اللاهوتي لإيديولوجية النظام الاجتماعي السائد. ولا حاجة بنا لشرح هذه النقطة بعد أن شرحناها سابقاً غير مرة.

ويبدو لنا أيضاً أن تلك الانعكاسات على الفكر التصوفي أدخلت فيه تحولاً مدهشاً. فإنه، بعد أن كان يلتزم فكرة العلاقة المباشرة مع اللّه،



رافضاً تدخل «الوسائط» في هذه العلاقة، نراه الآن يلتزم تعدد «الوسائط». وكان ظهور الفكر الإشراقي ذروة هذا التحول. فقد بنى هذا الفكر ـ كما رأينا سابقاً ـ عالماً حاشداً «بالوسائط» الإشراقية بين الإنسان و«نور الأنوار». وهو عالم زاخر بالحياة والحركة يصل الأرض بالسماء، والسماء بالأرض، بوساطة سلم صاعد وهابط من المراتب والدرجات تتداخل بينها «العقول» الفلكية، و«النفوس» البشرية، بحيث «تتأنسَن» عوالم السماء، و«تتألّه» عوالم الأرض.

ومهما حاول هذا العالم الإشراقي تقنيع «وجوداته» كلها، حتى حركته السرمدية، بقناع ميتافيزيقي متوهج بالإشراقات «الإلّهية»، فإن وجهه الحقيقي، أي محتواه الواقعي ـ والاجتماعي بالأخص ـ لم يكن ممكناً أن يختفي وراء ذلك القناع الباهر.

إننا نجد هذا التحول، في التصوف الفلسفي، مرتبطاً ـ على نحو خاص ـ بذلك الواقع التاريخي، أي واقع التغير في أشكال السلطة السياسية للنظام الاجتماعي المسيطرة، وفي بنية هذا النظام نفسها. نقصد أن نقول ـ كخلاصة لما تقدم ـ إن التزام العلاقة المباشرة مع اللّه، في الفكر التصوفي من قبل، كان هو شكل التحدي للنظام الاجتماعي، حين كان هذا النظام «مركزياً» قوي المركزية بوجه مطلق. ولكن، بعد أن تفككت «مركزيته» وتعددت سلطات الحكم، تغير شكل التحدي إلى شكل جديد. فقد أصبح الرفض والتحدي يتوجهان إلى أكثر من سلطة سياسية، وإلى أكثر من فئة داخل الطبقة المسيطرة الواحدة، وهي جميعاً تتقاسم، إما بالقهر أو بالمساومة، مغانم النظام على حساب جماهير الكادحين المستغلَين والمضطَهدين.

إن وحدات السلسلة الإشراقية المتعددة كوسائط بين الأرض والسماء، هي الصورة الفكرية «الطوباوية» للعالم كما كان يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر، وهي الصورة الأكثر «نورانية» التي تتحدى السلطات الأكثر «ظلمانية». وبناء على ذلك يكون «النور» و«الظلام» في الفلسفة الإشراقية يمثلان صورة تجريدية لعالمين متقابلين: أحدهما عالم «الإشراق



الروحاني» أو عالم الحلم الطوباوي. والآخر عالم الواقع الاجتماعي الملموس، عالم القهر والجور. فهما ـ أي النور والظلام ـ إذن، في حقيقة الأمر، رمزان: رمز للسعادة في العالم «الإشراقي»، ورمز للشقاء في عالم الأرض.

هذا هو معنى الرفض والتحدي بشكله الجديد في الفكر الصوفي الإشراقي. وهذا هو منطلق الواقع الحقيقي القائم وراء مأساة السهروردي **وقتله بعد محاكمة «فقهية» صورية دراماتيكية أخفى بها السلطان الحاكم وجهه «بقناع الفقهاء» المأمورين، لا الآمرين!..**

4 ـ ثورية... ولكن «ميتة»!

غير أن «ثورية» الرفض والتحدي هذه بقيت منغلقة على عالمها في أبراج المستحيل، حاملة في ذاتها شهادة قصورها وعجزها عن التحول إلى ثورية فعلية فاعلة، أي إلى قوة مادية تحقق معنى رفضها «الثوري». إنه العجز الذاتي الكامن في أساس النظرية والتجربة المستحيلة كليهما، سواء تحددت فيهما علاقة الإنسان مع اللّه بطريق «الكشف» المباشر دون وساطة، أم بطريق «الإشراقات» المتعددة الوسائط. وقد أوضحنا، قبل، مصدر هذا العجز الذاتي[1] الذي يدمغ ثورية الفكر الصوفي كله بكونها ثورية ولدت «ميتة»!. ولكن، رغم ذلك، تبقى هناك قضية تاريخية لا شك فيها، هي أن هذا الفكر حمل وحده في تاريخ الصراع الاجتماعي، داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي، علامة الانتفاض والتمرد على الإيديولوجية «الرسمية» اللاهوتية التي لم يستطع الفكر الفلسفي العقلاني أن ينتفض عليها ويتمرد إلا جزئياً وبطريقة ملتوية شديدة الحذر، لأنه بقي مشدوداً إلى اللاهوتية بعدد من الخيوط الظاهرة والخفية.. غير أن ذلك لم يدفع عنه، ولا مرة، أذى الإرهاب والاضطهاد من حماة اللاهوتية هذه.

---

(1) راجع ص 145 من هذا الجزء.



«وحدة الوجود»
ومذهب ابن عربي

1 ـ في المصطلح والتاريخ

فكرة «وحدة الوجود» تقترن، في تاريخ «التصوف الإسلامي»، باسم محيي الدين بن عربي أحد كبار الصوفية العرب ذوي الشهرة الأوسع والتأثير الأعمق في الفكر الصوفي الفلسفي خلال الزمن المتأخر من العصور الوسطى[1]. هذه الفكرة اقترنت باسمه مصطلحاً ومضموناً معاً. فإن مصطلح «وحدة الوجود»، بالرغم من تردده في المذاهب الصوفية التي سبقت مذهبه، لم يستقر كمصطلح صوفي معترف به يعبر عن اتجاه محدد في تفسير «التوحيد» في الفهم الصوفي، إلا في مذهب ابن عربي، الذي أكسب هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الإسلاميين لمعالجة استحالة الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الإلّهية وعدم انفصالها عن العالم.

نقول: إنها محاولة جديدة، وجريئة أيضاً. وربما كانت جرأتها بالذات مصدر تأثيرها القوي في أدبيات الصوفية الإسلاميين منذ عصر ابن عربي حتى الأزمنة الأخيرة. فلماذا هي جريئة. إنها كذلك، لأن فكرة «وحدة الوجود» كانت دائماً، قبل ابن عربي، تتردد في الفكر الصوفي باحتراس

---

(1) هو أبو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة إلى قبيلة طيء العربية). ولد في بلدة مرسيه بالأندلس (560هـ/ 1164م). عاش في موطنه الأندلس نحو 38 سنة، وعاش بقية عمره في المشرق. مات في دمشق 638هـ/ 1240. لقب بـ «محيي الدين» وبـ «سلطان العارفين» تعبيراً عن منزلته الصوفية و«العرفانية». وفي المشرق كتب أحد مؤلفاته الصوفية التي تشرح فكرة «وحدة الوجود»، لا سيما كتاباه: «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم». اجتمع وابن رشد في عصر واحد، والتقيا في قرطبة، وكتب ابن عربي فصلاً ممتعاً عن هذا اللقاء في «الفتوحات المكية» (ج 1، ص 153 ـ 154، ط. القاهرة 1329هـ).



شديد وبحذر بالغ، بل بالرفض أحياناً[1]. ولعل مصدر الاحتراس والحذر، أو الرفض، إما الخضوع لمبدأ «التقية»، أو التأثيرات الإيديولوجية اللاهوتية، وإما افتقار الفكرة نفسها إلى التبلور في صيغة فلسفية صوفية كالتي انتهى إليها ابن عربي.

ولعل هذه الأسباب مجتمعة هي مصدر ذلك الاحتراس والحذر، وذلك الرفض. وربما صح القول إن السبب الأقوى هي تلك المواجهة الحادة التي برزت، أو بلغت ذروتها، في عصر ابن رشد وابن عربي، بين اتجاهي الفكر العربي ـ الإسلامي الرئيسين: الاتجاه العقلاني، الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائياً.. والاتجاه الحدسي الصوفي، الذي اعتمد «الرؤيا» الغيبية، عند ابن عربي، كأساس للمعرفة[2].. ولعل المفهوم المغرق في التجريد الذي اتخذته فكرة «وحدة الوجود» في مذهب ابن عربي، كان التجلي الأبرز لتلك المواجهة الحادة بين هذين الاتجاهين، كما سنوضح بعد قليل.

---

(1) نجد مثالاً لهذا الرفض عند السراج الطوسي، من متصوفة القرن الرابع للهجرة، في محاولته الجاهدة تفسير كل كلام صوفي يشير إلى مضمون «وحدة الوجود» تفسيراً ينفي به هذا المضمون. ذلك مثل تفسيره كلاماً لأبي بكر الشبلي (ـ334هـ/ 945) في مفهوم التوحيد، ومثل تفسيره كلاماً آخر في الموضوع نفسه قاله رويم البغدادي (ـ303هـ/ 915)، (راجع «اللمع» للطوسي، ط. القاهرة 1960، ص 50 ـ 51)، نجد مثالاً آخر لهذا الرفض عند الهجويري (القرن الـ 5هـ/القرن الـ 11) في وصفه «الفناء» الصوفي بأنه فناء إرادة العبد في إرادة اللّه، لإفناء وجود العبد في وجود اللّه (راجع «كشف المحجوب» للهجويري، ترجمة نيكلسون عن الفارسية، ط. ليدن 1911، ص 245). إن كلام الهجويري هذا صريح الدلالة على رفض فكرة «وحدة الوجود».

(2) في رسالة «الأحدية» المنسوبة إلى ابن عربي يقول بشأن معرفة اللّه: «... ومن الضروري أن تعرفه لا بالعلم، لا بالفعل، لا بالفهم، لا بالتصور، لا بالحس، لا بالإدراك..» (أنظر ثلاثة حكماء مسلمين، ص 140 ـ 208).



2 ـ مفهوم «وحدة الوجود»

في عصرنا هذا، عصر المادية الدياليكتيكية، نفهم من تعبير «وحدة الوجود»، بنحو من البداهة، وحدة الوجود المادي، أو الوحدة المادية للعالم، بناء على أن الوحدة الحقيقية لهذا العالم قائمة في ماديته، كما عبر انغلز[1]. فالمادة المتحركة هي المنشأ الواحد المشترك لكل ما في هذا العالم، مهما اختلفت وتنوعت أشكال المادة وأشكال حركتها، سواء بذلك ما يتصل بالطبيعة أم المجتمع. فهي كلها مرتبطة بذلك المنشأ الواحد الشامل، وهي كلها موجودة موضوعياً خارج وعينا وإحساسنا، وليس وعينا وإحساسنا موجودين خارجها، أي خارج وحدتها المادية. فليس الوعي البشري سوى خاصة من خواص المادة، لها نظامها الرفيع الأكثر تعقداً ضمن هذه الوحدة ذات التنوع الخصب إلى أبعد ما يمكن تصوره من خصب التنوع.

أما الفلسفات المثالية فتفهم من تعبير «وحدة الوجود» مدلولاً آخر. وإذا اختلفت هذه الفلسفات بتصورات كل منها، في هذا العصر وذاك، لهذا «المدلول الآخر»، فهي تتفق على أن هناك عالماً غير العالم الواقعي المادي: قد يكون عالم «الأرواح» أو عالم «المثل» (أفلاطون)، أو عالم «العقل الكلي» (أفلوطين)، أو عالم «الأنوار الإشراقية» (السهروردي)، أو عالم «الألوهة» (علم اللاهوت)، أو عالم «الفكرة المطلقة» (هيغل)، إلخ.. أما عالمنا الواقعي (المادي) فبعضها يعترف بوجوده إلى جانب أحد تلك العوالم «الماورائية»، وبعضها الآخر ينفي وجوده إطلاقاً، ولا يرى الوجود إلا وراء هذا العالم. من هنا تختلف تصورات المثاليين لمفهوم «وحدة الوجود»: فقد تكون وحدة تجمع عالمي ما وراء الطبيعة وعالم الواقع المادي بشكل اتحاد أو حلول أو ما يشبه هذا أو ذاك، عند من يعترف بوجود موضوعي ما لعالم الواقع المادي (المثالية الموضوعية)، وقد تكون

---

(1) أنغلز، أنتي دوهرنغ، ص 42 (الطبعة الروسية).



الوحدة بمعنى أن ليس سوى وجود واحد حقيقي، وأن ما يسمى بعالم الواقع ليس سوى ظلال لذلك الوجود «الماورائي» الذي هو وجود اللّه، أو «المثل» أو «العقل الكلي»، أو «الفكرة» إلخ.. (المثالية الذاتية)(*).

وأما الفلسفات المادية التي سبقت المادية الدياليكتيكية، فهي بالرغم من اتفاقها على أن لا وجود لغير عالم الواقع المادي، كان بعضها يرى وحدة هذا العالم بمعنى أنه هو وحده الذي نتصور وجوده[1]، أي أن هذا العالم واحد، لأنه هكذا هو في وعينا، أي أن ما يحدد وحدته هو الوعي، لا وجوده الموضوعي، ولا وحدته المادية.. وبعضها الآخر كان يرى أن وجود هذا العالم هو وحده، كوجود، ما يحدد وحدته[2]. ثم جاءت المادية الدياليكتيكية لتقول إن مادية العالم ـ إضافة إلى وجوده بالطبع ـ هي أساس وحدته، وأن مكتشفات العلوم الطبيعية لا تزال باستمرار تثبت صحة هذا المفهوم لوحدة العالم (وحدة الوجود).

ومع ابن عربي، نرانا أمام أحد التصورات المثالية لمفهوم «وحدة الوجود»، كما كانت واردة في الفكر الصوفي عند الإسلاميين. إن الاتجاه الأساس لهذا الفكر، بوجه عام، مثالي، يقوم على تصور عالم ميتافيزيقي، مصدر وجوده ومصدر كل وجود آخر ـ عند من يعترف بوجود آخر ـ هو قوة عليا متعالية عن المادة والحركة والزمان والمكان والكيف والكم تعالياً مطلقاً. وقد رأينا، قبل، كيف أن مختلف المذاهب الصوفية، في النطاق الإسلامي، كانت تتقيد بفكرة «التوحيد» القائمة في جوهر ميتافيزيقا الإسلام، ولا تستطيع، أو تجرؤ، أن تخرج عليها مباشرة، ولكنها ـ فلسفياً وإيديولوجياً ـ خرجت على «التوحيد» بطريق غير مباشر. وقد رأينا أيضاً كيف أوقعها هذا الشكل من الخروج في مأزق التناقض على نحو يضعها إما

(*) يعبر مفهوم العقل الكلي ومفهوم الفكرة عن مثالية موضوعية. (الناشر).

(1 و2) راجع «المادية الدياليكتيكية»: تأليف «جماعة من الأساتذة السوفيات»، ترجمة د. بدر الدين السباعي وزميليه، دار الجماهير ـ دمشق (دون تاريخ)، ص 120. أنظر في هذا المصدر، وفي المصدر السابق، مناقشة أنغلز كلا هذين المفهومين لوحدة الوجود (أو وحدة العالم)، وإثبات خطئهما.



خارج الإسلام قطعاً، وإما خارج التجربة الصوفية ذاتها، سواء من حيث مضمونها الأنتولوجي ـ المعرفي المزدوج، أم من حيث مدلولها الإيديولوجي المعارض. أما إصرارها على جمع النقيضين: «الوحدة المطلقة» للذات الإلّهية، و«الاتصال» العرفاني بالذات الإلّهية في وقت واحد، فهو الإصرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال: فلا هو أبقى على «التوحيد»، ولا هو انتفع بالخروج على إيديولوجية التوحيد.

انطلاقاً من هذا التصور لمأزق الصوفية الإسلاميين، نستطيع أن نفهم توجه ابن عربي نحو مفهوم للتوحيد يعالج هذا المأزق في الإطار الصوفي الميتافيزيقي نفسه. هذا المفهوم هو الذي صاغه بشكل نظرية عن «وحدة الوجود». نحن هنا نحلل المشكلة كما تضع نفسها أمام البحث العلمي، وما علينا أن يكون هذا ما قصد إليه ابن عربي، أم لم يخطر هذا بباله قط. فليس قصده أو عدم قصده هو المحدد لفهمنا المشكلة وفق منهجنا العلمي. وإنما الذي يحدد ذلك هو ما تنطق به النصوص الصادرة عنه، وما تحمله هذه النصوص من دلالات أو إشارات مباشرة أو غير مباشرة. فماذا يقول ابن عربي، إذن، في مسألة «وحدة الوجود»؟

نأخذ ـ أولاً ـ مفهوم «الوحدة المطلقة» (التنزيه المطلق) لنرى كيف يتصوره، ثم نرى علاقة هذه الوحدة مع العالم كيف تصبح في نظريته؟

لعل أوضح صورة عند ابن عربي لمفهوم «الوحدة المطلقة» نجدها في «رسالة الأحدية»[1] حيث يضع الصورة هكذا:

«... إنه (اللّه) ليس في شيء ولا شيء فيه، سواء كان داخلاً في، أم خارجاً من (...) حجابه واحديته، ولا يحجبه سواه. حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية. لا أحد يراه سواه ـ لا نبي مرسل، ولا ولي

---

(1) «رسالة الأحدية»: تسمى أيضاً «كتاب الأجوبة» و«كتاب الألف». لم ينشر أصلها العربي بعد، بل نشرت لها ترجمة فرنسية بقلم «عبد الهادي» في مجلة Le Voile d'Iris، 34: 15 ـ 17 (يناير 1933)، و34: 55 ـ 72 (فبراير 1933) وترجمة إنكليزية بقلم T.H. Weir في Journal of the Royal Asiatic Society (راجع سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 208، الهامش 56).



مكمل، لا ملك مقرب يعرفه، نبيّه هو، وإرساله هو، وكلمته هو. لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه».

هنا نرى صور التنزيه تزداد إمعاناً في التجريد المطلق. فقاعدة «التوحيد» الإطلاقي، إذن، لا تزال هي القاعدة المعتمدة عند ابن عربي، كما كانت عند سابقيه من الصوفية. لكن أضاف إليها هذه الأبعاد الجديدة، الغارقة في التجريد إلى أكثر مما تصوره الأوائل. فإذا انتقلنا معه إلى كتابه «فصوص الحكم» حيث يبني نظريته عن «وحدة الوجود»، رأيناه يحرص على إبقاء هذه القاعدة أساساً للنظرية، ويحاول الاحتفاظ بنقائها التجريدي الإطلاقي مع الإصرار على فكرة عدم انفصال اللّه عن العالم. بذلك يزداد مأزق التناقض حرجاً وعمقاً. لذا نراه يلجأ إلى استحالة جديدة في معالجة الاستحالة الأساسية. فهو يضع فارقاً بين الذات الإلّهية وأسمائها الحسنى، لكي يبقي «الذات» في تعاليها المطلق، ويجعل «الأسماء» طرف الاتصال مع العالم، أو طرف «وحدة الوجود».

من هنا يبدأ بناء النظرية:

«لما شاء الحق، سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه (الضمير للكون) متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة (...) وقد كان الحق، سبحانه، أوجد العالم كله وجود شبح مسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلّهي أنه ما سوَّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلّهياً عبر عنه بالنفخ فيه[1]، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه

(1) يشير بذلك إلى الآية القرآنية: ﴿...فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى...﴾ (سورة الحجر ـ 15، الآية: 29، وسورة صاد ـ 38، الآية: 72).



الأقدس. فالأمر كله منه: ابتداؤه وانتهاؤه، «وإليه يرجع الأمر كله»[1]، كما ابتدأ منه ـ فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة..»[2].

هذا النص يضع الخطوط الأسس لنظرية «وحدة الوجود». فإذا أخرجنا هذه الخطوط من لغة ابن عربي المكثفة إلى لغتنا ببعض التبسيط، أمكن أن نقرأ النص قراءة تركيبية ترتبط بعنوانه: «.. حكمة إلّهية في كلمة آدمية». لذا نبدأ القراءة من هذا العنوان:

شاء اللّه أن تتجلى حكمته في «كلمة»، فكانت «الكلمة» هي الإنسان[3]. فالإنسان أصل وجود العالم، ومبدأ الصلة بين اللّه والعالم. ولكن هذا التجلي ليس صادراً عن «ذات» اللّه، لأن ذاته منزهة متعالية عن العالم. وإنما أسماؤه التي لا تحصى، هي أصل التجلي الإلّهي في الكون. وقد كان ذلك لأن اللّه شاء أن يرى أسماءه، التي أطلقها على نفسه، متمثلة بأعيانها في الوجود، أي أنه شاء أن يرى نفسه فيها على هذا النحو من

---

(1) نص آية قرآنية: سورة هود ـ 11، الآية: 123.

(2) ابن عربي «فصوص الحكم»، نشرة أبو العلا عفيفي، القاهرة 1946، الفصل الأول: «فص حكمة إلّهية في كلمة آدمية».

(3) لفظة «آدمية» في العنوان: نسبة إلى «آدم» الذي تسميه الأديان «أبا البشر». ولكن ابن عربي يقصد بها «البشرية»، ويقصد بـ «آدم» أثناء النص: النوع الإنساني، لا شخص «آدم». أما التعبير بـ «كلمة» هنا، فقد يكون متأثراً بالفكرة التوراتية (في البدء كان الكلمة) و«الكلمة» في الفكرة التوراتية هذه، تعني: إرادة التكوين (الكينونة). وقد جاءت الفكرة نفسها في القرآن بآية: ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له: كن فيكون﴾ (سورة البقرة ـ 2، الآية: 117). وقد يكون التعبير بـ «كلمة» عند ابن عربي هنا إشارة إلى فكرته عن وجود العالم على مرحلتين (كما في النص أعلاه): مرحلة وجوده «كمرآة غير مجلوة»، ومرحلة وجوده كمرآة «اقتضى الأمر جلاءها». فإذا كان هذا ما يقصده ابن عربي بـ «الكلمة»، كان العنوان متضمناً تشبيه صدور العالم عن اللّه بصدور الكلمة عن كل ناطق بشري: فكما أن الكلمة تصدر عن الناطق على مرحلتين: مرحلة وجودها المبهم في فكره، ومرحلة وجودها الصريح في نطقه، هكذا يصدر العالم عن اللّه على مرحلتين: مرحلة وجوده «شبحاً لا روح فيه»، ومرحلة وجوده «تجلياً» صريحاً «للفيض الأقدس» (أنظر النص أعلاه).



الوجود العيني، ليظهر بها سره أمام نفسه، لأن رؤيته نفسه بنفسه ليست كرؤيته إياها في **مرآة** هذا الوجود. هكذا ـ عن طريق **أسمائه**، لا عن طريق ذاته ـ أوجد العالم. ولكن أوجده أولاً شبحاً سوّاه من غير روح، أشبه بمرآة عكرة غير صقيلة لا تعكس صور الأشياء. غير أن وجود العالم على هذه الصورة «الشبحية» يتضمن استعداده وقابليته لقبول الروح ينفخه اللّٰه فيه من روحه، أي قبول الفيض الإلّهي الذي هو التجلي الدائم السرمدي (الأزلي الأبدي). وحين حصل التجلي، كان **الإنسان**، فكان هو المرآة الجلية الصافية للعالم تتجلى فيها أسماء اللّٰه الحسنى بأعيانها، ليرى اللّٰه نفسه فيها، وكان الإنسان روح الصورة الإلّهية. فالصورة «الشبحية» القابلة هي من فيض اللّٰه، والصورة نفسها بعد قبول الفيض ونفخ الروح فيها، هي أيضاً من ذلك الفيض نفسه، «فالأمر كله منه: ابتداؤه، وانتهاؤه»، «وإليه يرجع الأمر كله».

* * *

ماذا نستخلص من هذه القراءة؟

علينا، في البدء، أن نحدد الاستخلاصات المباشرة التي يقدمها لنا النص. وفي ضوئها سنعالج ما نستخلصه من دلالات غير مباشرة.

نفهم، **أولاً**، من منطوق النص أن هذا الوجود كله، ابتداء من الإنسان، ليس هو سوى شكل معين لوجود اللّٰه. أي أنه ليس في الأمر وجودان: وجود للّٰه، ووجود للعالم. بل وجود واحد، وحقيقة واحدة، هما: وجود اللّٰه وحقيقته. وما عداهما ليس سوى تجليات لهما.

نفهم، **ثانياً**، أن صلة اللّٰه بالعالم، لا تزيد عن كونها صلة ذاته بأسمائه. لأن وجود الأعيان، كوجود معقولاتها (أي وجوداتها الشبحية القابلة للتجلي الصافي)، هو وجود هذه الأسماء بأعيانها في العالم، وفي الإنسان بصورة خاصة، وليس شيئاً آخر.

ونفهم، **ثالثاً**، أن هذا الوجود **الاعتباري** للعالم ـ وللإنسان، بالدرجة الأولى ـ هو **غاية اللّٰه**، لافتقار أسماء اللّٰه الحسنى إليه، في وجودها، كي



يرى اللّه فيها نفسه بأعيانها، ولكي يظهر له، بهذه الرؤية، سره. فهو ـ إذن ـ وجود ضروري، وليس عابراً أو عارضاً.

ونفهم، رابعاً، من كون وجود العالم غاية لكي يُعرف اللّه، ويعرف هو نفسه في أمر آخر غير نفسه، أنه وجود قديم (أزلي). فالعالم إذن غير مخلوق بمعنى الإيجاد من عدم.. فهذه مسلمة لاهوتية تنهار في نظرية ابن عربي عن «وحدة الوجود»، كما تنهار المسلمة الأخرى القائلة بحدوث العالم.

ونفهم، خامساً، موقف ابن عربي من قضية الإنسان. فقد رأينا ـ عند قراءتنا النص ـ أن الإنسان أصل وجود العالم، ومبدأ صلة العالم مع اللّه. وابن عربي يؤكد هذه القضية ويزيدها إيضاحاً في أعقاب النص المتقدم، معللاً هذه الأفضلية للإنسان على سائر «الموجودات» بدءاً بالملائكة. فلنتذكر هنا قوله «... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم (أي الإنسان) عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة». وقد أضاف إلى ذلك ـ مباشرة ـ قوله[1]: «وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم (أي الصوفية) بالإنسان الأكبر»[2]. ثم وصف الإنسان بأنه «خليفة»، أي ممثل الألوهة في العالم، وقد سمي إنساناً لكونه بالنسبة إلى الحق (اللّه) «بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر.. فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم»، أي يمنحهم

(1) ابن عربي: المصدر السابق (أنظر الصفحة السابقة. الفقرات التي بين الأهلة في هذا الشرح هنا، كلها من المصدر نفسه).

(2) اصطلاح «الإنسان الأكبر» عند ابن عربي يعني: العالم كله. وحين يستعمل اصطلاح «العالم الصغير» أو «العالم الأصغر»، إنما يعني: الإنسان. وقد استعمل اصطلاح «الإنسان الأكبر» أو «الكبير»، واصطلاح «العالم الصغير»، قبل ابن عربي، منذ القرن الرابع الهجري (العاشر). فنجدهما، مثلاً، عند «إخوان الصفاء» في موسوعتهم المعروفة «رسائل إخوان الصفاء» (ج 2، ص 213، والرسالة الجامعة، ج 1، ص 582 ـ 587؛ وج 2، ص 26 ـ 27). لكن إخوان الصفاء استعملوا الاصطلاحين بمعنى آخر، إذ قصدوا تشبيه تركيب العالم بتركيب جسم الإنسان التام الأعضاء.



الوجود[1]. وإنما كانت للإنسان هذه المكانة الفائقة، لا لأنه غاية وحسب، بل كذلك لأن «قيام العالم بوجوده» ولأن اللّه «حافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن». ذلك يعني أن استمرار العالم يتوقف على استمرار الإنسان في العالم، «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل». وإنما هو «كامل» لأنه «الكلمة الفاصلة الجامعة»، بمعنى أنه ظهر في النشأة الإنسانية «جميع ما في الصورة الإلّهية من الأسماء». ولذا كان أفضل من الملائكة، فإنه «ليس للملائكة جمعية آدم»، أي جمعه كل تجليات الصورة الإلّهية في نشأته تلك التي «حازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود».

3 ـ «الإنسان الكامل»

غير أن مصطلح «الإنسان الكامل» يعني فكرة أخرى في نظرية ابن عربي خصها بعناية متميزة في كتابيه «فصوص الحكم» و«شجرة الكون». ومحور الفكرة: تفاوت «أشخاص» النوع الإنساني في مراتب «الكمال».. فإن رتب هذا التفاوت ترقى حتى تبلغ منزلة قريبة من منزلة **الألوهة**. و«الإنسان الكامل» هو من يصل إلى هذه المنزلة.. بماذا يصل؟ يتوقف الأمر هنا على الجهة التي ينظر منها ابن عربي إلى معنى «الإنسان الكامل». فهناك جهات ثلاث: **الأولى**، النظر إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي. يعني «مثال» الإنسان الذي أشار إليه في بعض الفقرات السابقة بالقول إنه «**الكلمة الفاصلة الجامعة**» التي تجتمع في «نشأته الإنسانية» «جميع ما في الصورة الإلّهية من الأسماء». بهذا الاعتبار يكون «الإنسان الكامل» هو الجانب «الإلّهي» الصرف من الإنسان، أو هو الجانب «الإنساني» الوجودي من اللّه. والجهة **الثانية**: النظر إلى الإنسان من جهة كونه الصلة بين اللّه والعالم.

---

(1) الوجود بذاته، عند ابن عربي، رحمة.. فكل ما وجد في العالم إنما يكون «سريان الوجود» الإلّهي فيه رحمة من اللّه له. وقد استعمل «الرحمة» بهذا المعنى في كتابه «شجرة الكون».



وهنا «الإنسان الكامل» يعني الأنبياء. غير أن «للنبوة» عند ابن عربي هنا مفهوماً يختلف عن مفهومها اللاهوتي. فالنبي، في نظرية «الإنسان الكامل» صورة للتجلي الإلّهي الأزلي، بعيداً عن الصورة البشرية المشخصة للنبي كما يعرفه الإسلام، أو هو وجه من وجوه «الحقيقة» الإلّهية الكامنة في الأزل تتجلى، دورياً، على الأرض في صورة «نبي»، حيناً بعد حين، حتى كان تجليها الأكمل في «الحقيقة المحمدية» أو «الكلمة المحمدية»[1]. وعلى ذلك، فالنبي محمد كـ «كلمة» للّه، كان في الأزل «فكان نبياً وآدم بين الماء والطين»[2]. والجهة الثالثة: النظر إلى الإنسان على أساس المعرفة. وهنا يكون «الإنسان الكامل» هو المتمكن من إدراك إنسانيته «الباطنة»، أي من حيث هي المظهر الوجودي للّه، وإدراك أن إنسانيته بهذا المعنى جامعة للصفات الكلية للعالم من جهة، وللصفات الإلّهية من جهة أخرى، وكونها ـ لذلك ـ مركز العالم وأصل الوجود و«العالم الصغير» الذي يلخص ممكنات العالم الأكبر أو «الإنسان الأكبر» كله. إن كل إنسان تمكن من مثل هذا الإدراك، كان هو «الإنسان الكامل». فهو بذلك يعرف اللّه أسمى معرفة. بهذه الطريقة فهم ابن عربي الحديث المنسوب إلى النبي محمد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[3]. إن «الإنسان الكامل»، من هذه الجهة الثالثة المعرفية يمكن أن يتحقق في كل إنسان، أي أن كل إنسان ـ من حيث

---

(1) جاء الفصل الـ 27 من «فصوص الحكم» بعنوان «فص حكمة فردية في كلمة محمدية». وبدأ ابن عربي هذا الفصل بشرح معنى «فردية» هذه الحكمة بالنسبة لـ «الكلمة المحمدية» قائلاً: «إنما كانت حكمته (أي محمد) لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدىء به الأمر وختم..».

(2) جاءت هذه العبارة مباشرة بعد قوله: «ولهذا بدىء به الأمر وختم». فاقتران العبارتين يدل على أن «الكلمة المحمدية» هي أول موجود، أي أنه أول تحقق إلّهي في النوع الإنساني. وقد سبق أن الإنسان أصل الوجود ومبدأ الصلة بين اللّه والعالم. فإن محمداً، إذن، هو أول موجود على الاطلاق. ومثل هذا القول يرد عند بعض الفرق الشيعية بالنسبة لمحمد وعلي وآله (حديث أهل الكساء).

(3) المصدر السابق.



الإمكان ـ مؤهل للوصول إلى مرتبة «الإنسان الكامل». ولكن ـ من حيث الواقع الفعلي ـ لم يتحقق ذلك إلا للأنبياء وأقطاب الصوفية. هكذا عند ابن عربي[1].

4 ـ الإنسان الواقعي

أما الإنسان، بوجوده العيني (الواقعي) فأين مكانه من هذه النظرية؟ في هذه المسألة لا نزال نتتبع القراءة المباشرة لنصوص ابن عربي، كما تتبعناها في الموضوعين السابقين. وسنعود إلى المسألة نفسها حين ننصرف إلى قراءتنا الاستنتاجية[2].

وفقاً لنظرية «وحدة الوجود»، لا فرق نراه بين الإنسان العادي و«الإنسان الكامل» إلا من حيث تفاوت مراتب «الكمال» بينهما. وقد أشرنا، منذ قليل، إلى أن كل إنسان «كامل» بالقوة، وإن لم يبلغ هذه المرتبة، في رأي ابن عربي والجيلي[3] بعده، سوى الأنبياء وأقطاب الصوفية. والنصوص التي «تخطط» لنظرية «وحدة الوجود» في «فصوص الحكم» (ابن عربي) تضع فكرة «الإنسان الكامل» ضمن إطار الكلام على الإنسان بوجه شامل. فقد تحدثت هذه النصوص عن التجلي الإلّهي في آدم من البدء، إذ «كان عين جلاء مرآة العالم» كرمز للإنسان العام ينطبق على كل إنسان دون تخصيص. وتحدثت هذه النصوص عن تسمية الإنسان «إنساناً وخليفة»، فقالت: «.. أما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق (اللّه) بمنزلة إنسان العين من العين، الذي يكون به النظر.. فلهذا سمي إنساناً». ثم وصفته ـ أي النصوص ـ بأنه «الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة». كل هذا الكلام بشأن الإنسان، في هذه النصوص، مقول على الإنسان الكلي، الذي تتساوى نسبة أفراده إليه، أو تتساوى نسبته إلى

---

(1) «فصوص الحكم»: الفصل الأول (فص حكمة إلّهية في كلمة آدمية).
(2) أنظر ص 289 التالية وما بعدها.
(3) هو عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (ـ832هـ/ 1428).



أفراده. فأي حكم يتصل بالإنسان في هذا الكلام، هو حكم مطلق غير مقيد بفئة أو فرد من الإنسان، وعام غير مخصص. من هنا نستخلص أن «الإنسان الواقعي» أي الخاص (الفرد) مشمول بهذا الإطلاق أو هذا العموم. أما ذكر «الإنسان الكامل» خلال هذا الكلام نفسه، فقد جاء في سياق الوصف للإنسان الكلي بإطلاقه وعمومه كذلك. وأما المفهوم الخاص «للإنسان الكامل» كما أوضحناه في الفقرة السابقة، فقد ورد في سياق الفصول الأخرى من «فصوص الحكم» وفي جملة كتاب «شجرة الكون». ولكن، حتى هذا المفهوم الخاص رأيناه ينطبق نظرياً على كل إنسان، بالقوة، ويختص عملياً في من استطاع أن يبلغ مرتبة عالية من «الكمال».

بناء على ذلك، جاء الحكم السابق، أي الحكم للإنسان بأنه «الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي»، حكماً يجمع المتناقضات: الحدوث، والأزلية، وأبدية التجدد (أي التغير والصيرورة) لأنه يشمل الإنسان الواقعي، كما يشمل الإنسان «النبي» و«القطب» الصوفي.

5 ـ العلاقة بين الكلي والخاص

أما هذه المسألة، فتبدو، في نصوص ابن عربي (الفصل الأول نفسه)، شديدة التعقيد. فهو من جهة ـ لا يعترف بوجود «الأمور الكلية في الأعيان»، أي في الخاص (المنفرد)، بل يحصر وجودها في عالم المعقول «فهي معقولة، معلومة بلا شك في الذهن»، ولذلك «فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني». ويرى أن للكليات «الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني» وأن هذا الحكم والأثر هو عين الموجودات العينية لا غيرها. أي أن الموجودات الحسية هي نتاج الكليات. وفي هذا الكلام يتحدد موقف ابن عربي من المسألة الأساسية في الفلسفة، مسألة العلاقة بين الكائن والوعي. فهو ينحاز هنا، بصريح القول، إلى الموقف المثالي، بل المثالي الذاتي. فالوعي ـ كما يعني تعبيره ـ ليس متقدماً وحسب على الكائن، بل هو موجد الكائن أيضاً. ولكن ـ من جهة ثانية ـ نراه يقول إن «الأمور الكلية» هي «الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها»



(الفصل الأول نفسه). فهذا الكلام بذاته معالجة واقعية للعلاقة بين العام والخاص. ولكنه يعود ليؤكد موقفه السابق (المثالي الذاتي) حين يقول: «فاستناد كل موجود عيني، لهذه الأمور الكلية..». ثم يمضي في هذا السياق حتى ينتهي إلى موقف يقترب به من ملامسة علاقة التأثير الدياليكتيكي المتبادل بين الكائن والوعي، وبين العام والخاص. ذلك حيث يقول: «.. غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية»، أي أن هذه الموجودات تصبح حاكمة (مؤثرة) على الكليات. وبالرغم من أنه استخدم ملحوظته الواقعية هذه في مجال تبرز أمامنا فيه نقيضة جديدة عنده، هي القول بكون الإنسان حادثاً، أي بكون العالم حادثاً ـ نقول، بالرغم من ذلك تبقى لهذه الملحوظة واقعيتها وقيمتها التاريخية من حيث هي استشراف ذهني في محاولة فهم دياليكتيك العلاقة بين الكلي والعيني (الجزئي = الفرد). وقد يزداد هذا الاستشراف وضوحاً لدينا حين نرى ابن عربي يحاول تطبيق نظرته تلك على العلاقة بين العلم والحياة وبين العالم والحي، قائلاً إن كلاً من العلم والحياة حقيقة معقولة، وحين ينتسب العلم أو الحياة إلى العالم الأزلي أو الحي الأزلي، أي اللّه، يتأثر بصفته الأزلية، فيصبح العلم أزلياً، والحياة أزلية، بسبب من هذه العلاقة. وكذلك حين ينتسب العلم أو الحياة إلى الإنسان، الحادث (غير الأزلي) يتأثر بصفته كحادث، فيصبح العلم حادثاً والحياة حادثة، بسبب من هذه العلاقة الأخرى.. فهنا نرى ـ كما يريد ابن عربي أن يقول ـ تأثير الموجودات العينية على الحقائق المعقولة (الكليات)، كما رأينا ـ عند ابن عربي أيضاً ـ تأثير هذه الكليات على الموجودات العينية.

نخلص من معالجة موضوع العلاقة بين العام والخاص في نظرية «وحدة الوجود» عند ابن عربي، إلى النتيجة التالية: بالرغم مما يبدو لنا من وضوح موقفه المثالي الذاتي بشأن هذه العلاقة، لا يصح أن نتغاضى عن تلك الرؤية ذات الأساس الواقعي التي لاحت في ذهنه عن دياليكتيك العلاقة هذه. غير أنها لاحت باهتة الضوء وسط ضباب الغيبيات الكثيف، فلم



تستطع أن تنفذ إلى الجوهر الواقعي للظاهرة. ولا شك أن وضعه لمفهوم «وحدة الوجود» من زاوية ميتافيزيقية خالصة، هو الذي حجب عنه النفاذ إلى جوهر دياليكتيك العلاقة بين الكلي والمنفرد (العام والخاص)، بعد أن لامسه تلك الملامسة الصائبة.

6 ـ قراءة استنتاجية لابن عربي

في ضوء قراءتنا التركيبية السابقة، واستخلاصنا الخطوط الأسس لنظرية ابن عربي في «وحدة الوجود»، أصبح من المتيسر لنا أن نعود إليها بقراءة تحليلية ـ استنتاجية. وسنحصر ذلك في وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: معالجة التناقض
الكامن في المفهوم الصوفي «للتوحيد»

يبدو، أول الأمر، أن ابن عربي يتقدم خطوة في سبيل حل هذه المعضلة داخل نطاق الاتجاه المثالي الصوفي طبعاً. فقد يتوهم أن أصل التناقض في المسألة قائم على وجود طرفين: اللّه، والعالم. وبما أن ابن عربي ألغى الطرف الثاني، فقد انتفى موضوع التناقض إذن. إن العالم لا وجود له حقيقة. وليس من وجود سوى وجود اللّه. فلم يبق في المسألة وجودان لنبحث عن نوع العلاقة بينهما: أهي علاقة انفصال مطلق، أم علاقة اتصال، وكيف يكون هذا الاتصال، وكيف يجتمع مع التنزيه المطلق؟

حتى إذا جارينا هذا التفكير، وسلمنا أن معضلة التناقض في مفهوم «التوحيد» عند الصوفية مصدرها الوحيد وجود طرفين، فلا يبدو أن ابن عربي قد «وحد» الوجود كلياً بإلغائه وجود العالم، كطرف مقابل لوجود اللّه. فلا تزال هناك ثغرة في نظام هذه «الوحدة» للوجود. وهذه الثغرة أضافت استحالة جديدة إلى الاستحالة الأصلية الكامنة في «التجربة» الصوفية. ذلك أن جوهر محاولته يقوم على الفصل بين «ذات» اللّه من جهة، وأسمائه وصفاته من جهة ثانية. «فالذات» لا تزال ـ في محاولة ابن



عربي ـ متعالية تعالياً مطلقاً لا صلة لها بالكون، وإنما تنحصر الصلة في ما بين الأسماء والصفات وبين العالم. والتجليات الإلّهية في الوجود هي تجليات الأسماء والصفات، دون «الذات». إن هذا التجريد الإطلاقي «للذات»، مع القول باتصال العالم مع اللّه عن طريق الأسماء والصفات، هو ـ **أولاً** ـ تفكيك للعلاقة بين اللّه والعالم، التي قامت «التجربة» الصوفية، بالأساس، على إثبات كونها علاقة مباشرة. وهو ـ **ثانياً** ـ تفكيك بين «الذات» وبين أسمائها وصفاتها، غير مفهوم حتى في نطاق التفكير الميتافيزيقي. إن هذا الشكل من التصور لإقامة فاصل بين «الذات» وبين الأسماء والصفات، حفاظاً على نقاء التنزيه الإطلاقي، مع التمسك بخرق جدار هذا التنزيه ـ نقول: إن هذا الشكل من التصور، هو الذي قلنا عنه إنه يضيف إلى الاستحالة الأساسية لمفهوم «التوحيد» الصوفي، استحالة من نوع جديد.. والغريب أن ابن عربي في كتابه «الفتوحات المكية» (ج 2، ص 604) يقول كلاماً مناقضاً لفكرته هذه هنا. وهو قوله: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». فالضمير (هو) في هذه العبارة، ينصرف، عند إطلاقه هكذا، إلى «ذات» اللّه، دون أسمائه وصفاته. فذاته، إذن، هي عين الأشياء، أي العالم، وليست أسماؤه وصفاته عين العالم. ومهما يكن، فإن بناءه «وحدة الوجود» بالصورة التي نراها في «فصوص الحكم» لم يعالج التناقض الأساسي الذي يعانيه مفهوم «التوحيد» الصوفي، كما لم يعالج ـ في نطاق تفكيره ـ تحديد العلاقة بين «الذات» من جهة، والأسماء والصفات من جهة ثانية. وقد حاول أحد مفسري نظريته المعاصرين[1] إيضاح هذه النقطة فاستنتج أن «نظرة ابن عربي إلى العلاقة بين الصفات والذات، وسط بين التنزيه والتشبيه، إذ يثبت، في الوقت نفسه، التعالي للّه، واتصافه بصفات ليست جميع صفات الكون إلا انعكاسات وصوراً لها»[2].

هذا الاستنتاج، أو التفسير، لم يفعل أكثر من أنه أعاد المشكلة نفسها بصيغة أخرى، وبقيت العلاقة بين الذات وبين الأسماء والصفات غير

(1 و2) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 142.



واضحة، أو هي علاقة انفصام، كما نستنتج، لأن «الذات» ما زالت في تعاليها المطلق، أي في تنزيهها عن كل اتصال «بصفات الكون»، وما زال هذا الاتصال منحصراً في ما بين أسماء الله وصفاته دون ذاته وبين «صفات الكون». **فالسؤال إذن عن حقيقة العلاقة بين الأسماء والصفات من جهة والذات من جهة، لا يزال دون جواب.** أما التفسير هذا فلم يقدم جواباً عنه، بل وضع استحالة جديدة حين وصف هذه العلاقة بأنها «وسط بين التنزيه والتشبيه»!.. **فهل يمكن أن نتصور «الوسط» هنا ويبقى التنزيه معه تنزيهاً، كما يريده ابن عربي؟**

□ موقف الملا صدرا الشيرازي

أما تلامذة ابن عربي، والآخذون بعده بفكرة «وحدة الوجود»، فيبدو أن واحداً منهم تنبه إلى هذه الثغرة في نظام ابن عربي، فردمها وأعاد العلاقة الوجودية مع «ذات» اللّه، دون الأسماء والصفات. نعني الفيلسوف المتصوف الشيرازي[1] الذي يقول: «إن العلة المفيضة على الاطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأ ومتبوعاً، هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية (...) وثبت أنه بذاته فياض، وبحقيقته ساطع، وبهويته منور للسماوات والأرض، وبوجوده منشىء لعالم الخلق والأمر ـ تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً، هو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات (...) وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته»[2].

إن كلام الشيرازي صريح لا يحتاج إلى تفسير، فهو يضع «وحدة الوجود» على أنها وحدة بين ذات اللّه والعالم مباشرة، دون وساطة الأسماء

---

(1) هو محمد بن إبراهيم الشيرازي الملقب بـ «الملا صدرا» وبـ «صدر المتألهين» (979 أو 980 ـ 1050هـ/ 1573 ـ 1640).

(2) الشيرازي، الأسفار الأربعة، ط. طهران 1387هـ، ص 300.



والصفات. ولذلك هو يفسر هذه الوحدة ويبرهن عليها بطريقة تختلف عن طريقة ابن عربي اختلافاً منهجياً، لأنه يعتمد في ذلك دليل النظر الفلسفي، لا شاهد «الذوق» الصوفي. فيقول إن «ذات العلة الجاعلة (أي الموجدة) هي عين وجودها، وذات المعلول هي عين وجوده. فينكشف أن المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة إياه.. فإذن، المعلول بالجعل (أي الإيجاد) البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً إلى علته»[1].

يؤسس الشيرازي هذا الدليل الفلسفي على مقولتين، أو قل، مقولة واحدة ذات جانبين: جانبها الأول، بساطة العلة الوجودية، وهذا يستلزم الجانب الآخر، وهو كون الجعل الصادر عن العلة البسيطة، بسيطاً. فاللّه من حيث هو علة الوجود، فهو علة بسيطة (ليست ذات أجزاء، أي سرمدية). ومن شأن العلة البسيطة أن ذاتها عين وجودها، وذات معلولها عين وجوده. لكن ذلك لا يعني أن هنا وجودين اثنين، بل واحد، هو وجود العلة وحده. ذلك لأن كون علة الوجود بسيطة يستلزم كون جعل الوجود بسيطاً. ومعنى الجعل البسيط: أن العلة لا تجعل (لا توجد) شيئاً غير نفسها، فيكون الجاعل والمجعول واحداً، وإلا كانت العلة مركبة، وحينئذ فقط يكون الجعل مركباً، أي يكون المجعول شيئاً آخر غير الجاعل، وهو، باطل. فإن علة الوجود (اللّه) لا تكون إلا بسيطة. فيثبت إذن، في دليل الشيرازي، أن معلول هذه العلة ـ وهو العالم ـ مجعول بالجعل البسيط، أي أنه «لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً إلى علته بنفسه»، بحيث «لا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده»[2]، ولا «تكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية: إحداهما مفيضة، والأخرى مفاضة»[3]، كما يقول الشيرازي، فهذا إذن معنى «وحدة الوجود» عنده.

---

(1) أنظر الشيرازي، شواهد الربوبية، راجع هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 40.
(2 و3) المصدر السابق.



لا بد لنا، بصدد معالجة هذا التفسير للنظرية، من الإشارة إلى ما ورد في نص الشيرازي من وصف «الجعل البسيط» بـ «الوجود» (راجع نهاية النص في الصفحة السابقة). وقد تنبه مؤلف «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي»[1] ـ بحق ـ إلى دلالة هذا الوصف هنا. ونحن نشير إلى ذلك لأهمية هذه الدلالة في بحثنا. فإن كلمة «الوجودي» كصفة «للجعل البسيط»، تعني أن «المجعول هو الوجود دون الماهية» في نظرية الشيرازي. يؤيد هذه الدلالة ويؤكدها ما جاء في النص نفسه من أن «ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، وذات المعلول هي عين وجوده» ولم يقل عين ماهيته. وهذا ليس مصادفة، بل هو يقوله انسجاماً مع مذهبه في أصالة الوجود، ورفضه القول بأصالة الماهية. ومن هنا نرى القائلين بالفكرة الأخيرة (أصالة الماهية) يقولون بأن الأثر الصادر عن العلة الفاعلة بالجعل البسيط هو ماهية المجعول، لا وجوده، وأن الجعل البسيط لا يستدعي إلا أمراً واحداً هو ماهية المجعول نفسها[2] دون وجوده.

إذن، هنا فارق آخر بين ابن عربي والشيرازي، في مسألة «وحدة الوجود». فإن ابن عربي ـ في محصل شروحه للنظرية ـ لا يقول بأصالة الوجود، لأنه رغم اضطراب أقواله بشأن وجود العينيات، كما سنوضح في ما بعد، يغلب عليه القول بإلغاء كل وجود غير وجود اللّٰه. في حين أن الشيرازي ينفي في كتابه «شواهد الربوبية» أن يكون الوجود المتحقق (المتشخص) أمراً اعتبارياً من عمل الذهن، ويرى أن الوجود موجود بالذات والماهية بالعرض[3]، وأن الشيء لا يوجد ما لم يتشخص، لأن الوجود الفعلي هو الوجود الشخصي فقط، ولما كانت الماهية بوصفها مفهوماً كلياً غير موجودة بالذات فإن الأمر الذي تتشخص به يجب أن يكون متشخصاً بذاته. فما يجب أن يكون صادراً عن العلة، إذن، هو الوجود لا الماهية.

---

(1) هادي العلوي، المصدر السابق.
(2) المصدر نفسه.
(3) راجع المصدر نفسه، ص 60.



وفي كتابه «**الأسفار الأربعة**» يؤكد رفضه كون الممكنات (أي ما سوى اللّه من الموجودات) ذات وجود اعتباري محضاً، مثبتاً «أن لكل منها آثاراً مخصوصة، وأحكاماً مخصوصة. ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما استوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟»[1]. وشبيه بهذا الكلام وبصراحته ما قاله في رسالته «سريان الوجود»[2]. فيتلخص موقف الشيرازي ـ بناء على ما تقدم ـ في مسألة «وحدة الوجود» بأنه يعترف، صراحة، بالوجود الخارجي وجوداً موضوعياً، مع قوله بوجود إلّهي حقيقي، وإرجاعه كلا الوجودين إلى حقيقة واحدة وهوية واحدة، وفقاً للنص الأول الذي استشهدنا به في صفحة سابقة. كما يتلخص موقف ابن عربي، في المسألة نفسها، بعدم اعترافه بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي. إن الاختلاف بين الموقفين، رغم كونه بعيداً عن أن يعد اختلافاً أساسياً في مسألة «وحدة الوجود» بخصوصها، يمكن تسجيله فارقاً بين موقف مثالي موضوعي (موقف الشيرازي)، وموقف مثالي ذاتي (موقف ابن عربي).

الوجه الثاني: بين قدم العالم، وحدوثه

إذا رجعنا إلى نصوص ابن عربي، التي اعتمدناها في هذا البحث حتى الآن، وجدنا فيها قلقاً واضطراباً بين قدم العالم وحدوثه. فالنص «التخطيطي» الأول (سبقت الإشارة إليه في هذا المجلد) يحمل دلالة غير مباشرة ـ لكنها واضحة ـ على اعترافه بأن العالم قديم (أزلي). إنه هناك يضع مسألة الوجود، على نحو قاطع، بأن تحققه ـ أي الوجود ـ مرتبط بمشيئة اللّه في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم. ومن المسلم به عند الصوفية الإسلاميين، أن هذه المشيئة قديمة، فالتجلي الإلّهي، أي تحقق

---

(1) الشيرازي، الأسفار، ج 1، ص 190.

(2) راجع الشيخ عبد اللّه نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت (دون تاريخ). ص 358.



الوجود، قديم إذن بالضرورة. هذا **أولاً**. وأما **ثانياً**، فإن ابن عربي يقول، في النص المذكور نفسه، بأن للعالم وجوداً أولياً، هو «وجود شبح مسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة». وقد اعتبر هذا الوجود «الشبحي» عبارة عن حصول **استعداد** «لقبول الفيض التجلي. . .» وما بقي منه ليس إلا قابلاً، «والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس»، أي فيض اللّه. فهنا نفهم ـ كما هو واضح ـ أن القول بهذا الوجود الأولي «الشبحي» «القابل» هو تعبير آخر عن الوجود **بالقوة** في لغة أرسطو. فالعالم موجود بالقوة إذن قبل التجلي النهائي، أي قبل أن «اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة. .» كما يعبر ابن عربي. والوجود بالقوة، وجود أزلي في مقالات الفلاسفة، فالعالم أزلي. وأما **ثالثاً**، فإنه حتى هذا التجلي النهائي ـ إذا صح التعبير ـ يصفه ابن عربي بكونه «**التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال**»، أي الذي لا بداية له ولا نهاية. وهذا تعبير مباشر عن الديمومة السرمدية للوجود. وأما **رابعاً**، فنفهم من أول النص المذكور أن وجود العالم **غائي**، لأنه مرتبط بغايتين: غاية **وجودية**، هي أن يرى اللّه نفسه فيه. وغاية **معرفية**، هي أن يعرف اللّه به نفسه، وأن يُعرف به اللّه. وبحكم هذه الغائية الميتافيزيقية، يجب أن يكون قديماً، وفقاً للتفكير الميتافيزيقي نفسه.

وإذا نحن تابعنا النص ذاته، لنصل إلى الكلام على الإنسان «الخليفة» و«الإنسان الكامل» و«الحقيقة المحمدية»، على حد تعبير ابن عربي، اصطدمنا بوجوه القلق والاضطراب في المسألة. فهناك نقرأ قوله مثلاً في الإنسان بأنه «الحادث، الأزلي، والنشء الدائم الأبدي. .». فكيف يكون الشيء الواحد: حادثاً، وأزلياً، ودائماً أبدياً في وقت معاً؟ بعض مفسري ابن عربي يقولون، مثلاً، إن هذا التناقض يرجع إلى كون الإنسان يجمع الأضداد، فهو من ناحيته **اللاهوتية** قديم، ومن ناحيته **الناسوتية** حادث[1]. غير أن هذا التفسير قد يناسب أن يرد عند من يرى للموجودات العينية

---

(1) من تعليقات أبو العلا عفيفي على «فصوص الحكم» لابن عربي، تعليقه رقم 6 على الفصل الأول، «حكمة إلَهية في كلمة آدمية».



وجوداً مستقلاً، لا عند ابن عربي الذي يرى وجودها غير حقيقي، وليس عنده سوى وجود واحد، هو وجود اللّه. فكيف يصح الحكم على «الناسوت» بالحدوث إذا كان محروم الوجود، وكيف نفرق بين وجوده ووجود «اللاهوت» في الإنسان ما دام مرجع كل وجود، عيني وغير عيني، إلى كونه مظهراً لوجود اللّه؟ إن تجزيء الإنسان إلى ما هو عنصري (مادي) وما هو إلّهي، والحكم بأن الأول حادث، والثاني قديم، يستلزمان الاعتراف بالوجود المستقل للجانب العنصري منه، كما للجانب الإلّهي، وهذا ليس من مذهب ابن عربي، كما عرفنا.

وهناك تفسير آخر يعلل المسألة بأن «كل هذه التناقضات تنحل في الذات الإلّهية، التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن ترد إليها»[1]. إن هذا التفسير يمكن أن نجد له أساسه الواقعي إذا وضعناه في سياق التفسير العلمي لتنوع أشكال المادة وحركتها، ولتعدد ظواهرها وخصائصها وتناقضاتها مع كونها تشترك جميعاً في الرجوع إلى أصل واحد: المادة المتحركة، التي هي مركز وحدة المتناقضات. أما إذا أبقينا هذا التفسير في سياقه الذي وضع فيه، سياق عالم الذهن المجرد، أو عالم الغيبيات المحض، فلن نجد له من مبرر سوى كونه صدى غيبياً لذلك الأساس الواقعي نفسه. ونظراً للدلالة الضمنية الكامنة في هذا التفسير، دون دلالته الظاهرة المباشرة، يمكن القول إنه يقترب إلى الاتجاه العلمي من حيث محاولته رؤية قانون التناقض الدياليكتيكي في «العمليات» الكونية. ولعلنا ـ في ضوء هذا التوجيه ـ نستطيع أيضاً تفسير اضطراب ابن عربي بين اتجاهه إلى القول بقدم العالم واتجاهه الآخر إلى القول بحدوثه. فإن هذا الاضطراب بين الاتجاهين يعكس اضطرابه الفكري بين رؤيتين: رؤية موضوعية مستقلة عن إرادته ينعكس فيها الأساس الواقعي وهي توجهه إلى إحدى الحقائق الأساسية للعالم، ورؤية ذاتية ميتافيزيقية تتحكم في تحوير الرؤية الأولى وفي إبعادها عن ذلك الأساس الواقعي. وحاصل الأمر أن

---

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 141.



نظرته الكونية ليست منفصلة عن الواقع، ولكن ليست مطابقة له. إن فكره مشحون «بالرؤى» الميتافيزيقية الصوفية. ولذلك يتلون الأساس الواقعي بألوان تلك «الرؤى» نفسها. ورغم ذلك ينبغي أن لا ننسى أن ارتباط الفكر بالواقع الخارجي، موضوعياً، يبقى هو الحاكم الحاسم حتى في إنتاجه - أي الفكر - أشكال التصور الغيبي، وإن كانت هذه الأشكال الغيبية تعكس الواقع مشوهاً بمقدار ما تبتعد عن حقائقه الموضوعية.

الوجه الثالث: قضية الإنسان

ظهرت هذه القضية في الفكر الصوفي الإسلامي بأشكال مختلفة، منذ كان لهذا الفكر وجود في حركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي، حتى عصر ابن عربي ومن جاء بعده من تلامذته وأتباعه والمتأثرين بطريقته. وظهرت قبل ذلك في حركة القدرية، ثم حركة المعتزلة. وظهرت في الوقت نفسه، لكن بصورة متصاعدة أكثر فأكثر، في مقالات الفرق الإسلامية الموصوفة بـ «الغالية» أو «أهل الغلو»، إذ رأينا «الإنسان» في مقالات هذه الفرق يحتل المكانة الرئيسة. وعلى أساس هذه المكانة للإنسان وصفت هذه الفرق بالغلو، لأنها بالغت في تصور مكانة «الإنسان» حتى وضعته في مرتبة الألوهة، أو وضعت مرتبة الألوهة تاجاً على رأس الإنسان. أما الصوفية، فقد تميزت حركتهم بربط هذه القضية - قضية الإنسان - بمسألة المعرفة أول الأمر، خارقين جدار التنزيه الإطلاقي لفكرة «التوحيد» اللاهوتية، بعقدهم الصلة المعرفية المباشرة بين اللّه والإنسان، ثم تجاوزوا الصلة المعرفية إلى الصلة الوجودية، فقالوا بالشهود الحضوري، أي لقاء الإنسان اللّه بالحضور المباشر، وإن اشترطوا له «التجرد» من العلاقات المادية. فإن هذا «التجرد» لا يؤدي عندهم إلى خروج الإنسان عن كونه إنساناً. فتبقى القضية بكاملها قضية الإنسان الكائن على هذه الأرض، دون غيره..

وها هوذا ابن عربي يضع القضية نفسها على صعيد جديد يعلو كل صعيد وضعت عليه من قبل. ففي قراءتنا السابقة لنصوصه «التخطيطية» عن «وحدة الوجود» وجدنا الإنسان يصبح أصل العالم، بحيث حق للعالم كله أن يسمى



«الإنسان الأكبر» أو أن يسمى الإنسان «العالم الصغير» كما سبق أن سماه «إخوان الصفاء» في القرن الرابع الهجري (العاشر). ومن هنا ظهرت عند ابن عربي فكرة «الإنسان الكامل» التي لا تنفصل عن قضية الإنسان بوجه عام، كما أوضحنا سابقاً، والتي أضافت إلى الإنسان جانبه «الإلّهي» بشكل تنظيري جديد، بقدر ما أضافت إلى اللّه جانبه «الإنساني»[1]. وقد ترسخت هذه الفكرة وتبلورت بمزيد من الإصرار في الفكر الصوفي الإسلامي بعد نحو قرن ونصف القرن عند الجيلي[2] الذي وضع لها مؤلفاً خاصاً يعد من المراجع الرئيسة في أدبيات التصوف الإسلامي[3].

إن وضع قضية الإنسان، على مدى ذلك التاريخ الطويل، بأشكال متعددة ومختلفة، لكن متفقة على أمر مشترك هو الأساس في القضية، نعني به إبراز شأن الإنسان وإعلاء مكانته في الوجود ـ نقول: إن وضع القضية بهذه الصورة الحادة، وبهذا الإصرار الدائب دون انقطاع، منذ العصر الإسلامي الأول حتى زمن متأخر من القرون الوسطى، هل كان «عملية» فكرية مجردة ومنعزلة عن الواقع الاجتماعي؟

إن هذا السؤال يكتسب مزيداً من الجدية حين نتوجه به نحو موقف الصوفية بالخصوص من هذه القضية. فالصوفية ناس تجريديون بالأساس

---

(1) نجد لهذه العلاقة المتبادلة بين اللّه والإنسان صورة جلية في «فصوص الحكم» (ص 104) حيث يتحدث ابن عربي عن صفاء ظل اللّه في الإنسان، قائلاً: «.. فهذا نور ممتد عن ظل، وهو عين الزجاج. فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحق (اللّه): تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرح الذي يخبر عن الحق».

(2) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني، أو الجيلي (ـ832هـ/ 1428).

(3) كمثال لما يقوله الجيلي عن «الإنسان الكامل» نذكر عبارته التالية: «... إنه ـ أي الإنسان الكامل ـ نسخة الحق (...) وأن اللّه تعالى حي، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم. وكذلك الإنسان: حي، عليم، قادر، سميح، بصير، متكلم..». (كتاب «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»، الجيلي، ط. مصر 1293هـ، ج 2، ص 28).



تجريديتهم قائمة على «مجاهدة» قاسية مضنية في سبيل «الارتفاع» بالإنسان عن حاجاته المادية.. ولكن الإنسان إنسان بوجوده الخاص، أي ككائن أرضي. وهذا ما لم ينكره الصوفية، وهو لم يمنعهم - مع ذلك - من أن يضعوا لهذا الإنسان بالذات تلك المعادلة الضخمة «ليصلوه مع اللّٰه إلى حد أن يصبح صورة اللّٰه ووجهه و«نسخة» عنه و«مرآة» وجوده في العالم...».

قد يقال هنا إنهم وضعوا معادلتهم تلك للجانب «الروحي» وحده من الإنسان، لا للإنسان ككائن مادي، بل للتخلص من جانبه المادي. وذلك يعني رفضهم لكيانه المرتبط بالأرض. وجوابنا: أنه لو كان الجانب «الروحي» بذاته هو القصد من المعادلة الصوفية كلها، أي لو كانت «الروحانية» من حيث هي روحانية مجردة صرفاً، هي التي رفعت عندهم الإنسان حتى جعلوه أصلاً للعالم كله - لكان الأجدر بهم أن يفضلوا الملائكة على الإنسان، لأنها كائنات روحية خالصة، ليس فيها شائبة مادية إطلاقاً، كما يتصورون هم الملائكة، في حين أنهم - أي الصوفية - قد فضلوا الإنسان على الملائكة تفضيلاً صارماً. ولابن عربي - بالأخص - كلام مسهب جلي بشأن هذا التفضيل[1]. فلماذا كان منهم هذا الموقف تجاه الإنسان؟

لتفسير هذا الموقف، علينا - أول الأمر - أن نرفض فكرة القول بأن مسار قضية الإنسان مع الحركات الفكرية السابقة الذكر كلها، لا صلة له بالواقع الاجتماعي التاريخي.. نرفض ذلك لأن تصور أية عملية فكرية منقطعة الصلة بهذا الواقع، إنما هو تصور في الفراغ. فإن مثل هذه العملية أمر لا وجود له إطلاقاً، ولا يمكن وجوده. فلا شيء يدور في الفكر، أو

---

(1) في «فصوص الحكم»، الفصل الأول، حيث وضع ابن عربي الخطوط الأسس لفكرة «وحدة الوجود»، يوضح الموقف من الملائكة وفضل الإنسان عليها، فيقول مثلاً: «.. فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة - أي الإنسان - ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تقتضيه ذاته..»، و«ليس للملائكة جمعية آدم - أي الإنسان -».. و«جمعية آدم» تعني ما يجتمع في وجود الإنسان من صفات الكون، كما يقصد ابن عربي.



يدور عليه الفكر، إلا وهو انعكاس ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ عن الواقع الخارجي، سواء كان مطابقاً له أم غير مطابق. . تلك مسألة صارت أشبه بالبدهيات غير المفتقرة إلى برهان، بعد أن وضعتها المادية الدياليكتيكية في سياقها الصحيح، وبعد أن قام عليها أكثر من برهان قاطع في المنجزات والمكتشفات النظرية والتجريبية، التي لا يزال ـ كل يوم تقريباً ـ يقدمها لنا العلم في حقول الطبيعة وحقول الإنسانيات كافة.

إذن، فالعملية الفكرية التي كانت تجري، خلال أبرز مراحل التاريخ الوسيط للمجتمع العربي ـ الإسلامي، هذه العملية التي احتضنت قضية الإنسان، سواء لإثبات إراداته المستقلة وحريته في اختيار أفعاله (حركة القدرية والمعتزلة)، أم لإثبات قدرته على معرفة العالم بالنظر العقلي (حركة علم الكلام المعتزلي والفلسفة)، أم لإثبات مكانته الكونية وفاعليته في الوجود وتخطيه العلاقة اللاهوتية الرسمية مع اللّه (حركة الصوفية) ـ هذه العملية المتنوعة، ذات التاريخ الطويل النشيط، لم تكن عملية فكرية مجردة، أي منعزلة عن العمليات الحية التي كانت تجري في ذلك المجتمع نفسه، خلال تلك المراحل التاريخية نفسها.

هذه حقيقة نؤكدها من جديد، كمقدمة ضرورية لتفسير ذلك الموقف من قضية الإنسان، الذي انبسط على مجمل التحرك الفكري، في العصور العربية ـ الإسلامية الوسيطة. أما بعد هذه المقدمة، فعلينا أن نبحث عن العلاقة بين قضية الإنسان في مجال التحرك الفكري هذا وبين العمليات الحية في مجال التحرك الاجتماعي ضمن الظروف التاريخية الواحدة.

إن التحليل العلمي التاريخي للمسألة، يكشف لنا أن هذه العلاقة كانت علاقة بين مجالين لقضية واحدة. بمعنى أنه كان للإنسان العربي ـ الإسلامي قضية واقعية فعلية متحركة في مجال الواقع الاجتماعي، بالأصل. ثم كان لا بد لهذه القضية ذاتها أن تنعكس ـ بشكل ما ـ في مجال الواقع الفكري. من هنا بدأت، في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي، قضية أصبحت منذ بدايتها في رأس القضايا التي شغلت هذا التاريخ، طوال عصوره، في مختلف تجلياته، من تيارات عقلانية كلامية وفلسفية، وتيارات صوفية



وإشراقية، ومن مذاهب فقهية وأصولية، إلى طوائف وفرق تتخذ أشكالاً دينية. فمسألة الجبر والاختيار، مثلاً، وهي أولى المسائل التي أثارتها قضية الإنسان في الفكر العربي، دار عليها معظم مباحث علم الكلام والفلسفة العربية، ودخلت في الأدبيات الصوفية من أبواب عدة. وهكذا مسألة المعرفة أيضاً، من حيث مدى حدود الإدراك الإنساني في معرفة أشياء الوجود. وهكذا أيضاً مسألة المركز الذي يشغله الإنسان في الكون، وهي المسألة التي عني بها الفكر الصوفي عناية خاصة.

يمكن القول إن هذا كله لا يزال كلاماً عاماً وليس يدل على شيء معين. ولكي يدل هذا الكلام على شيء معين، تنبغي لنا العودة إلى لمحة عامة من التاريخ.

في بعض الخطوات السابقة من هذا البحث، كنا نشهد وجوهاً من الصراع ينبعث من القاعدة المادية للمجتمع العربي ـ الإسلامي. وكنا نرى هذا الصراع يتشكل على سطح المجتمع بأشكال «فوقية» تكاد تحجب أساسه المادي، أو هي حجبته بالفعل لدى المؤرخين والباحثين ذوي الفكر السلفي. لكن الملحوظ، في هذا المسار التاريخي، أنه كلما كان التناقض الاجتماعي ـ السياسي أكثر تأزماً، في إحدى اللحظات المأزقية، كان أيسر للباحث العلمي أن يرى العلاقة المستترة بين هذه الأشكال «الفوقية» للصراع وبين أساسها التناقضي الطبقي، أي أن يرى الوجه الإيديولوجي لتلك الأشكال «الفوقية»، أعني الفكرية.. إن أبرز اللحظات المعنية في هذا المسار التاريخي، لحظة احتدام التناقضات الموضوعية بين القوى المنتجة الريفية وعلاقات الإنتاج الإقطاعية في جانب، ثم بين الفئات التجارية والحرفية إبان نموها الصاعد في المدن وبين الطابع الإقطاعي السائد نظام الحكم التيوقراطي، في جانب آخر..

غير أن الخصائص التاريخية للمجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط، كانت تبرز هذه التناقضات، ذات الجوهر الطبقي، بأشكال دينية حيناً كمذاهب متصارعة، وبأشكال إقليمية حيناً كصراع بين السلطة المركزية



لدولة الخلافة وبين قوى اجتماعية في الأقاليم تبدو كأنها خارجة على تلك السلطة.

كل ذلك قد اقترن ـ طبعاً ـ بانعكاسات له على الصعيد الإيديولوجي. وفي الخطوات السابقة من بحثنا، رأينا ـ أكثر من مرة ـ صوراً واضحة لإيديولوجية الطبقة الحاكمة. وهي الإيديولوجية القائمة على أساس اللاهوت الذي استخدم لإضفاء طابع الإرادة الإلّهية المطلقة على نظام الحكم والنظام الاجتماعي الذي تمثله الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً. وهذا مما تكرر شرحه في معظم فصول هذا الكتاب. أما الطبقات والفئات الاجتماعية المستغَلّة والمحرومة الإرادة والحرية والكرامة البشرية، فلم يكن من طبائع الأمور أن لا توجد إيديولوجيتها المقابلة لإيديولوجية النظام الاجتماعي المهيمن بشكل مطلق. وقد أوجدتها بالفعل عن طريق أهل الفكر ذوي النزعات المتحررة، الذين كانوا ـ في الغالب ـ ينتمون، فعلياً أو أصلياً، إلى هذه الطبقات أو الفئات نفسها. وهذا هو التفسير الواقعي لظاهرة كون معظم المفكرين الإسلاميين الذين قادوا الحركات الفكرية المناهضة لإيديولوجية نظام الحكم «الخلافي»، هم من «الموالي» أو من منشأ اجتماعي وإقليمي يعاني الاضطهاد الطبقي بصورة تلتبس فيها العصبية بالطبقية.. بهذه الحقيقة التاريخية الموضوعية نجد الدحض الحاسم لتفسير تلك الظاهرة باتجاه عرقي عنصري يرفضه الواقع والعلم. فإن الجوهر الحقيقي لهذه الظاهرة طبقي لا أساس عنصرياً عرقياً لها البتة. إن أساساً من هذا النوع باطل عملياً، لأنه باطل واقعياً.

كيف ظهرت، وكيف عبرت عن نفسها، إيديولوجية هذه الطبقات والفئات الاجتماعية المضطهدة؟ كانت «**قضية الإنسان**» هي المظهر الأول والأساس لهذه الإيديولوجية، والمعبر الأكثر عمومية عنها في المجال الفكري. كانت هي الصياغة الثابتة المستقرة الوحيدة، في هذا المجال، على مدى عصور الكفاح الاجتماعي المتعدد الأشكال، الذي مارسته هذه الجماهير في التاريخ العربي ـ الإسلامي الوسيط. وما عدا هذه الصياغة العامة جداً، نجد لها صياغات أخرى متفرقة وغير مستقرة، ولكنها أكثر تخصيصاً



وتحديداً من جهة، ومقترنة بالنشاط العملي والعنفي في بعضها، من جهة ثانية، وهي التي نرى نماذجها في مبادىء الثورة «البابكية» (القرن الثالث الهجري = التاسع)، والثورة «القرمطية» (القرن الثالث ـ الرابع هـ = التاسع ـ العاشر)، والحركة «الإسماعيلية» (القرن الرابع هـ = العاشر). أما الصياغة العامة الأساس ـ نعني «قضية الإنسان» ـ فهي، رغم ثباتها واستقرارها زمنياً، لم تستقر على صورة فكرية واحدة، ولم تستند ـ قياساً على الوضع التاريخي المعين ـ إلى أية نظرية ثورية متحررة من تأثيرات الإيديولوجية «الرسمية» (اللاهوتية)، سوى ما يمكن أن يقال عن «التجربة» الصوفية من أنها حملت في قاعدة انطلاقها نواة نظرية كان يمكن أن تصبح صياغة فكرية ثورية لإيديولوجية فئات «العامة» من المجتمع. وثوريتها تكمن في أنها ـ كما أوضحنا من قبل ـ تنطلق من فكرة التصدي الجريء لاقتلاع الأساس النظري اللاهوتي الذي قامت عليه إيديولوجية نظام الحكم السائد. ولكنها لم تصبح هي الصياغة المطلوبة، لأنها ـ كما أوضحنا من قبل أيضاً ـ حملت، في الوقت ذاته ـ معول هدم نفسها بنفسها، بسبب من محالية تحققها كتجربة. وهذا أنتج ـ بالضرورة ـ محالية صيرورتها قوة ثورية فاعلة تحقق مطامح فئات المجتمع الريفية، أو مطامح الفئات الاجتماعية النامية في مجتمع المدن (الفئات التجارية، الحرفيين).

غير أن كل ذلك لا يغير شيئاً من الحقيقة التاريخية التي تعني أن «قضية الإنسان» قد انتقلت من مجال الواقع الاجتماعي إلى المجال الفكري لتكون العلامة الأولى العامة لإيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الرازحة بوطأة النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق. فقد ظهرت هذه العلامة الكبرى في صور: 1 ـ «الإنسان» الذي رفع من صفوف الناس العاديين إلى مراتب «الإمامة» أو «النبوة» أو «الألوهة»، وأعطي الحق في الخلود بالتناسخ، عند فرق الغلاة[1]. 2 ـ «الإنسان» ذي الإرادة المستقلة والاختيار

---

(1) في تاريخ الفرق والمذاهب في الإسلام نجد أمثال أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي زعم أتباعه أنه «إمام» أولاً، ثم زعموا أنه «نبي»، وآخر اسمه «بزيغ»،



الحر لأفعاله، عند القدرية والمعتزلة.. و3 ـ «الإنسان» القادر على معرفة أسرار الكون وأشياء العالم كله بطريق النظر العقلي والتجربة العملية الحسية، عند المتكلمين والفلاسفة وعلماء الطبيعة.. و4 ـ «الإنسان» المؤهل لمرتبة «الولاية» لتظهر على يديه خوارق الأحداث، أو الذي يصل إلى اللّه مباشرة بالمعرفة «الحدسية» أو «الكشف والمشاهدة» أو «بالشهود الحضوري»، أو الذي يصبح أصل العالم ويصبح اسمه اسماً للعالم كله (الإنسان الأكبر)، عند الصوفية..

هذه الصور كلها، التي ظهرت للإنسان في الفكر العربي ـ الإسلامي بالتعاقب، عدة عصور، كانت تعني أن هذا الفكر حاول جملة من المحاولات أن يعبر عن ردود الفعل عنده لامتهان الإنسان في ظل النظام الاجتماعي الاستبدادي السائد. ولكن المسألة أن كل هذه المحاولات، رغم موقفها الإيجابي من قضية الإنسان المضطهد في ظل هذا النظام، ظلت عاجزة عن تحقيق نوع من التطابق النسبي، في حدود نسبية الفكر للواقع، بين جوهر هذه القضية في مجال الواقع الاجتماعي وبين صورتها في العملية الفكرية. ولذلك ظلت عاجزة عن الصياغة الصحيحة لإيديولوجية ذلك الإنسان المضطهد، المتمثل بالطبقات والفئات الاجتماعية التي ذكرناها سابقاً. أما مصدر هذا العجز، بوجهيه المذكورين، فيرجع ـ كما نعتقد ـ إلى أنها ظلت تدور، بدرجات متفاوتة، في فلك الغيبيات الميتافيزيقية، ولم تستطع الدخول في فلك الحركة الواقعية، حركة التغير والصيرورة في المجتمع والطبيعة، إلا دخولاً جانبياً مرتهناً بروابط لاهوتية ثابتة، خفية حيناً، وظاهرة حيناً آخر.

= وثالث باسم «السري». وقد زعمت فرقة المنصورية مثل ذلك لأبي منصور العجلي، وهو رجل أمي. وهناك فرقة من فروع «الخطابية» اتخذت من رجل يدعى «قعمر» «إلّهاً» ـ تعبده، وقالت بتناسخ الأرواح (انتقالها من جسد إلى جسد بصورة أبدية)، وأمثال هذه الفرق أكثر من أن تحصى (راجع، فرق الشيعة للنوبختي، ص 38 وما بعدها، ط. استانبول 1931؛ ومقالات الإسلاميين للأشعري، ج 1، ص 74 وما بعدها، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد 1969).



ولعل هذا الارتباط باللاهوت الإسلامي، يمكن تفسيره بالطريقة التي فسر بها أنغلز ارتباط الأشكال المختلفة للإيديولوجية، في القرون الوسطى، باللاهوت المسيحي. يقول أنغلز في هذا الصدد: «إن القرون الوسطى ألحقت بعلم اللاهوت جميع الأشكال الأخرى للإيديولوجية: الفلسفة، السياسة، وعلم الحقوق، وجعلت منها ـ أي هذه الأشكال ـ أقساماً تابعة لهذا العلم (اللاهوت). ولذا اضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية أن تتخذ شكلاً دينياً، وكانت كل حركة، لكي تحدث أثرها في الجماهير المحشوة بالغذاء الديني وحده، مضطرة أن تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني»[1].

إننا نجد لهذا التفسير انطباقاً أيضاً على الحركات الفكرية التي كانت تجري، أثناء الفترة التاريخية نفسها، في المجتمع العربي ـ الإسلامي. ولكن، نضيف إلى هذا العامل عاملاً آخر يمكن وصفه بأنه «ذاتي» بالنسبة لهذه الحركات الفكرية في الإسلام. فإن ارتباطها باللاهوت الإسلامي لم ينحصر سببه في إلحاقها به، تاريخياً، كتابعة له، وتشبُّع الجماهير الإسلامية بالغذاء الديني وحسب، بل هناك أيضاً حرص هذه الحركات الفكرية نفسها على أن تستر أفكارها المتحررة بستار ديني، دفاعاً عن النفس من اضطهاد السلطات الحاكمة التي كانت شديدة الحساسية في حماية إيديولوجيتها اللاهوتية إلى أقصى حد، وتمويهاً على رجال الدين المحافظين والرجعيين الذين كانوا يتقربون إلى هذه السلطات بالتحريض على أصحاب الفكر المتحرر وشن حملات الإرهاب الفكري والجسدي والغوغائي عليهم بمنتهى الفظاظة، كما فعلوا في قضية مصرع الحلاج ومصرع السهروردي شهاب الدين، وكما فعلوا في قضية إحراق مؤلفات ابن رشد في المغرب، وفي قضايا كثيرة من هذا النوع معروفة في تاريخ الاضطهاد الفكري. وقد قام الغزالي في هذا المجال بدور خطير مشهور.

---

(1) أنغلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، عن (ماركس وأنغلز، المختارات، دار التقدم، موسكو 1970، الطبعة العربية، ج 4، ص 64).



استنتاجات عامة
من بحث التصوف

نحاول، في ختام هذا البحث عن «التصوف الإسلامي»، أن نسجل بعض الاستنتاجات العامة، أي التي لا تعنى بخصوصيات المذاهب الصوفية المختلفة، بقدر ما تعنى بالسمات والآثار ذات الطابع الشمولي لظاهرة التصوف في المجتمع العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط:

1 ـ «الجبرية» الصوفية

لاحظ «آدم متز» ـ بحق ـ أن مذاهبَ الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين المعتزلة، وأن هذا التأثر يتمثل في كون «الصوفية أخذوا المسائل والمناهج من المعتزلة»[1]. ولكن «متز» عند شرح موضوعته هذه اقتصر من الأمر كله على مسألة واحدة وجد فريقي المعتزلة والصوفية قد اتفقا على معالجتها، هي مسألة القدر. ثم وجد الصوفية يقفون من هذه المسألة موقفاً معاكساً لموقف المعتزلة، إذ قالوا ـ أي الصوفية ـ «بالجبر على نحو لا اضطراب فيه»، على حد تعبيره. وهذا يعني أن التأثر لم يتجاوز كون الصوفية عالجوا «نقطة أساسية من مذهب» المعتزلة، مع تباين في المنهج.

الملاحظة، بأساسها، صحيحة كما أشرنا. ولكننا نناقشها من جانب واحد، فنحن نفهم من «الجبرية الصوفية» ما هو أبعد من دلالتها المباشرة التي فهمها «متز». ونرى أن الدلالة غير المباشرة التي نعتمدها في فهم هذه المسألة عند الصوفية، قد تؤدي بنا إلى نفي «الجبرية» عنهم بمعناها الفلسفي، أو الكلامي، المناقض لمعنى «حرية الاختيار» عند المعتزلة. يستند «متز» في فهمه «الجبر الصوفي» إلى فكرة التوكل المعروفة عند الزهاد وأوائل الصوفية ثم «الدراويش»، أي تفويضهم أمر الأرزاق إلى مشيئة اللّه.

---

(1) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 36 ـ 37



ثم يعمم «متز» هذه الفكرة على مذاهب الصوفية جمعاء. في حين أن فكرة التوكل بذاتها لا تعني «الجبرية» الفلسفية، بل كل ما تعنيه ثقة الزهاد والمتصوفة برحمة اللّه للناس، وهذا معنى ديني إسلامي يشترك فيه جميع المؤمنين من المسلمين، وليس شيئاً يحدد فكرة مذهبية صوفية في مسألة القدر. ويبدو أن «متز» نفسه أدرك خطأ الجزم والتحديد المذهبي في المسألة على نحو ما تقدم، فقال في نهاية بحثه هذه الموضوعة «إن الصوفية لم يتبنوا عقيدتهم في القدر»، وإنهم «لم يتوصلوا إلى رأي صارم صلب في ما ذهبوا إليه بين حين وآخر من القول بالقدر»[1]، مستشهداً على هذا القول الأخير بأحد مؤلفي الصوفية القدماء المعتمدين[2]. ولكن باحثاً عربياً معاصراً[3] يبدو أنه يأخذ بفكرة «الجبرية» عند الصوفية، بطريقة غير مباشرة. ذلك أن هذا الباحث ينظر في ما ينسبه الصوفية إلى الإنسان «القطب» أو «الولي» من التأثير في البناء الكوني، فيصرف هذا التأثير عن الإنسان البشري، من حيث هو كائن أرضي، ويرى أن الصوفية يحصرون الصفات المنسوبة إلى «الإنسان الكامل» في إنسان ميتافيزيقي خالص، ويرجعون الفعل الإنساني ـ بالنهاية ـ إلى الخلق الإلّهي. أما الإنسان الأرضي، فيبدو ـ عند الباحث ـ أن الصوفية لا يرون له شيئاً من إرادة الفعل. وقد يعني بذلك فكرة الجبرية.

بناء على مثل هذه التوجيهات السائدة ـ كما يظهر ـ عند الباحثين في الفكر الصوفي، نرى أن نعرض فهمنا للمسألة وفقاً لمنهج البحث الذي نسير عليه. ونحن نتكلم هنا ـ طبعاً ـ على المسألة في مذاهب التصوف الفلسفي، لا في سلوك الزهاد وأوائل الصوفية و«الدراويش». فإذا نظرنا إلى الاتجاه العام لهذه المذاهب، سواء منها مذاهب «الاتحاد» أم «الحلول» أم «وحدة الوجود»، نحو وضع الإنسان في صلته مع اللّه، وجدناها جميعاً

---

(1) المرجع السابق، ص 40.

(2) نقل متز (المرجع السابق) هذا الكلام عن أبي طالب المكي في كتابه «قوت القلوب»، ج 2، ص 7.

(3) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 305.



تتجه إلى إحلال الإنسان، أثناء هذه الصلة، محلاً سامياً يكسبه صفة «إلّهية». وبالقدر نفسه يضفي على اللّه صفة «إنسانية»، بحيث يبدو أن الحدود بين «إلّهية» الإنسان، و«إنسانية» اللّه، ليست ملحوظة عندهم، أو لا وجود لها. وتصريحاتهم بهذا الشأن واضحة، مستغنية عن التأويل. وخلال بحثنا هذا في التصوف وردت نماذج وشروح كافية لإثبات هذه الاستنتاجات.

هذه الصورة عن علاقة الإنسان مع اللّه في فلسفة التصوف، إذا أضفنا إليها تحليلنا، في الفقرة الأخيرة من البحث، لارتباط قضية الإنسان في الفكر الصوفي بقضية الإنسان في الواقع الاجتماعي، وأضفنا أيضاً ما وجدناه عند ابن عربي من شمول صفات «الإنسان الكامل» للإنسان الواقعي، الكائن على الأرض أمكننا أن نخرج من كل ذلك بالاستنتاج التالي:

إن العلاقة بين موقف المعتزلة وموقف الصوفية في مسألة القدر، تتجاوز الاتفاق على معالجة كل من الفريقين لمسألة واحدة إلى الاتفاق كذلك على الموقف نفسه من المسألة. وإنما الاختلاف بينهما ينحصر في منهج المعالجة وفي طريقة الوصول إلى الموقف: فالمعتزلة يعالجونها بمنهج عقلاني، والصوفية بمنهج «حدسي» أو ـ كما يصطلحون ـ بمنهج «ذوقي» أو «عرفاني».. المعتزلة يصلون إلى موقف الإقرار بإرادة الإنسان وقدرته على الاختيار عن طريق النظر العقلي، والصوفية يصلون إلى الموقف نفسه عن طريق الصفة «الإلّهية» للإنسان التي تمنحه الإرادة الفاعلة لا في تصرفه بشأنه الخاص وحسب، بل الفاعلة كذلك في «البناء الكوني» وفي مصير العالم كله «فلا يزال العالم موجوداً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[1]. و«الولي عند الصوفية هو الإنسان الكامل أو هو القطب»[2]. ومن هو «الولي»، أو «القطب»؟ أهو كائن روحاني يعيش في السماء، أم كائن بشري يعيش على الأرض بلحم ودم بشريين؟ فإذا صح لنا أن نأخذ هذا الاستنتاج، فقد صح

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الأول، «حكمة إلّهية في كلمة آدمية».
(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 306.



لنا أن ننفي عن الصوفية مذهبية الجبر الفلسفي. على أن نفينا هنا، قد سبقته مقدمات خلال هذا البحث تؤدي إلى هذه النتيجة، أو تفسرها بالأقل.

2 ـ النظر العقلي في فلسفة التصوف

نعود هنا إلى ملاحظة «آدم متز» المشار إليها في الفقرة السابقة، من أن مذاهب الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين، ويقصد المعتزلة، وهي تتفق مع ملاحظته الأخرى التي أشرنا إليها أيضاً من قبل بشأن ما يراه في التصوف الإسلامي من دلالة واضحة على صلته الوثيقة بالنظر العقلي[1]. وبالرغم من أن ملاحظته الأولى عرضت بصورة جانبية سطحية، وعرضت الثانية بصورة تقريرية عابرة، يجب الاعتراف بأنه أدرك من هذا التصوف جانباً جوهرياً يستدعي التوقف عنده واستخلاص مغزاه الأهم.

المسألة هنا لا تنحصر في الكلام على صلة التصوف الإسلامي بالفلسفة. فهذه مسألة مفروغ منها، وفي بحثنا هذا بكامله ما يوضحها. فليس قصدنا العودة إليها هنا، بل المسألة التي تعنينا الآن أخص من تلك، وهي تكشف عن مفارقة، أو شكل تناقضي في منهج التصوف نفسه. فإن هذا المنهج ـ كما علمنا ـ يقوم على إنكار النظر العقلي، أصلاً، في تحصيل المعرفة، وعلى حصر الطريق إلى المعرفة بـ «الحدس» الصوفي، أو ما يصطلحون عليه بـ «الذوق» أو «الكشف والمشاهدة» أو المعرفة «اللدنية» (الذاتية). فكيف يمكن القول مع ذلك إذن باستخدام النظر العقلي عند الصوفية، أو بتأثرهم به على الأقل؟ هذه هي المفارقة!. ولكنها مفارقة الصوفية أنفسهم، أو هي ـ كما قلنا ـ شكل من أشكال التناقض التي تعانيها «التجربة» الصوفية من أساسها. فالواقع أن كل مذهب من مذاهب التصوف الفلسفي الإسلامي كان يستند، في بناء أسسه النظرية بل في تشييد الهيكل العام

---

(1) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 14، الطبعة العربية.



لتعاليمه، إلى كثير من المبادىء والمقولات التي يستند إليها النظر العقلي عند المتكلمين المعتزلة ثم الفلاسفة الإسلاميين. من أمثلة ذلك أنهم كانوا يصطدمون ـ كما اصطدم المتكلمون والفلاسفة ـ في مباحث «التوحيد» بمشكلة العلاقة بين الوحدة والكثرة: «وحدة» المبدأ الأول للوجود، مع كثرة مظاهر هذا الوجود وتنوعها غير المحدود. فهم ملتزمون «بالوحدة المطلقة» للذات الإلّهية: مصدر الخلق، أو مصدر الإشراق، أو مبدأ الوجود، أو «الوجود الحقيقي».. ثم هم ملتزمون، إلى جانب ذلك، بالمبدأ «العقلاني» الذي يعتمده المتكلمون والفلاسفة، هو مبدأ أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». ثم يتوقفون أمام الواقع الذي لم يستطيعوا التهرب منه، وهو «الكثرة» والتنوع الهائل في الموجودات. فيحارون أمام هذه الظاهرة الكونية الواقعية وتناقضها مع ذلك المبدأ الذي يلتزمونه على نحو ما يلتزمه أهل النظر العقلي. ثم يذهبون في معالجة هذه المشكلة مذاهب شتى. غير أن مختلف وجوه معالجاتهم كانت تنطلق من منطق النظر العقلي نفسه، رغم انتهائها إلى نتائج خارجة على هذا المنطق. وعلى أساس مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» أقام ابن عربي فكرته عن «وحدة الأديان». فالأديان كلها عنده دين واحد، لأن صدور الكثرة عن اللّه الواحد محال. ولذلك نظر إلى الأنبياء، جميعاً أنهم أغصان من «شجرة» النور. وأن «الحقيقة» المحمدية هي أصل هذه الشجرة[1]. وهكذا شأن الفلسفة الصوفية في اعتمادها مقولتي «البسيط»، و«المركب» في مسألة «الجعل البسيط» كما رأينا أثناء الكلام على أصالة الوجود بين ابن عربي والملا صدرا الشيرازي، وهما مقولتان يتعامل بهما أهل النظر العقلي أيضاً. وفي موضوع المقولات الكلاسيكية التي تعد العمود الفقري للمنطق «العقلاني» (الصوري)، نجد فلسفة التصوف الإشراقي الإسلامي، عند مؤسسها السهروردي شهاب الدين، تتخذ من هذه المقولات منطلقاً بين منطلقاتها في بناء نظامها

(1) أنظر «شجرة الكون» لابن عربي، ص 6.



الوجودي «النوراني»، مع تعديل في عدد المقولات هذه فتجعلها خمساً بدل العشر الأرسطية، إذ أخذ السهروردي مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والحركة، والإضافة (أي النسبة)، واعتبر مقولة: الفعل والانفعال، داخلة في مقولة الحركة، واعتبر مقولات: الملك، والزمان، والمكان، والوضع، داخلة في مقولة الإضافة[1]. وبهذا يدخل المنطق العقلي في أساس هذا الفرع من التصوف. كما استخدمت الفلسفة الصوفية مقولة الواجب والممكن في مسألة قدم العالم وحدوثه[2]، على نحو ما استخدمها الفلاسفة الإسلاميون، ولا سيما ابن سينا. واستخدمت قانون العلية في المسألة نفسها على طريقة النظر العقلي[3]. وهناك أمثلة كثيرة أخرى على ذلك. وقد أشار الغزالي إلى هذه المفارقة عند الباطنية، وأبرز بعض النماذج من رجوعهم، في الاستدلال على نظريتهم بالإمام المعصوم، إلى ترتيب المقدمات المستندة كلها إلى أحكام عقلية خالصة في حين هم يتصدون بذلك لإبطال حكم العقل. والطريف هنا أن الغزالي نفسه وقع في المفارقة نفسها خلال رده على استدلالات الباطنية هذه، إذ حاول إبطال نظر العقل بأدلة عقلية أيضاً[4]. وقد وقف إبراهيم مدكور، وهو من أبرز المشتغلين بالدراسات الفلسفية بين العرب المعاصرين، عند هذه الظاهرة، فعللها باحتمال أنه لما حورب مذهب المشائيين من العرب في شخص الفلاسفة، وجد ـ أي مذهب المشائيين ـ ملجأ لدى الصوفي. ولذلك يرى مدكور أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة، دراسة كاملة، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام.

التعليل المشار إليه، ليس بعيداً عن الوضع التاريخي للظاهرة بناء على

---

(1) أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 238.
(2) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الأول.
(3) راجع ص 265 من هذا الجزء.
(4) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964، ص 73 ـ 76.



تحديدها بأنها «اختلاط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً» كما يعبر مذكور[1]. ولكن تحديدنا للظاهرة كان ـ كما سبق ـ أخص من ذلك. فنحن رأينا أن التصوف لم يكتف بأن عالج المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة، بل كذلك لجأ إلى منطق الفلسفة نفسه بكل «عقلانيته». في حين هو ـ أي التصوف ـ كان يريد تجاوز هذا المنطق لهدم المنهج العقلي. فكأنه ـ بذلك ـ كان يهدم نفسه بنفسه، دون أن يهدم شيئاً من مبادىء العقل. وشأن التصوف هنا، كشأنه ـ من حيث الشكل والنتيجة ـ حين أراد أن يهدم «التوحيد» اللاهوتي فهدم نفسه وأبقى «التوحيد» في مكانه المتعالي بإطلاقه. . قلنا: «من حيث الشكل»، لأن الموقف في مسألة «التوحيد» يختلف جذرياً عن الموقف في مسألة النظر العقلي. فإن التصوف حين لجأ إلى مبادىء العقل، كان محكوماً بأمر واقعي موضوعي مستقل عن إرادة الصوفية وتوجههم الغيبي. وبهذا الأمر الواقعي الموضوعي وحده نجد التعليل الحقيقي لوقوع الصوفية بتلك المفارقة التي سميناها «بالظاهرة» عمداً، لأنها بالفعل إحدى الظاهرات المعبرة عن جوهر العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي.

ولكي نخرج من الكلام العام، نقول: إن السبب الحقيقي لاضطرار الصوفية إلى بناء أنظمتهم الميتافيزيقية على أسس من مبادىء النظر العقلي، رغم مجافاتهم لأحكام العقل، هو سبب قائم في طبيعة مادية الفكر بالذات، أو في طبيعة الأساس المادي للعلاقة بين الفكر والواقع. فإن ما يسمى بمبادىء النظر العقلي، أو بالمبادىء العقلية، إنما هي أشياء لها تاريخ، وتاريخها هي نتاج تلك العلاقة ذاتها بين الفكر والواقع، أي هو نتاج تاريخ الإنسان في نشاطه الاجتماعي، أو هو حاصل اختبارات الإنسان وتجاربه الحسية وتعميماته العقلية المنتزعة من تجاربه واختباراته تلك، خلال تاريخ علاقاته ذات الطابع الاجتماعي مع الطبيعة وفي المجتمع. ولكن هذا لا يعني أن تلك التعميمات العقلية ـ وهي نفسها ما نسميه بالمبادىء العقلية ـ

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، نهج وتطبيقه، القاهرة 1968، ص 57.



مطابقة دائماً، بالضرورة، لحقيقة الواقع الخارجي الموضوعية، بل قد تكون بعيدة عن التطابق معها. فإن مدى هذا التطابق يقاس بمدى تطور المعرفة العلمية في سبيل كشف القوانين العامة الموضوعية لحركة العالم الخارجي. غير أنه سواء كانت المطابقة حاصلة أم لم تكن، فإن العلاقة بين الفكر وذلك الواقع باقية. بل ينبغي القول، في هذا الصدد، إنَّ التعميمات العقلية غير المطابقة لحقيقة الواقع الموضوعية، هي الطريق الذي لا بد منه في سبيل الوصول إلى المطابقة. وهذا الطريق قد يطول كثيراً، ولكن كل خطوة فيه هي جزء من تلك الحقيقة. ولهذا كل خطوة على هذا الطريق تسمى حقيقة نسبية. أما تلك الحقيقة الموضوعية، فهي وحدها الحقيقة المطلقة.

* * *

بناء على هذا كله ينكشف لنا أن ما سميناه «مفارقة» صوفية، إنما هو مفارقة بالنسبة للصوفية ليس غير. أما واقعياً فليس في الأمر مفارقة البتة، بل ذلك جرى وفقاً لطبيعة الأشياء. فإنه ما كان يمكن للصوفية أن يضعوا حجراً واحداً في بناء عالمهم التجريدي من خارج التاريخ: تاريخ الفكر، أي تاريخ الإنسان صانع ذلك التاريخ بيده وعقله معاً. ونحن إذا رجعنا من جديد إلى صور ذلك العالم التجريدي الذي بنوه، خارج العالم المادي، على اختلاف أشكاله وتنوع مراتبه، وجدنا كل صورة منها انعكاساً ما لصورة من هذا العالم المادي، أو تعبيراً عن تجربة من تجارب الإنسان في هذا العالم نفسه، أو استخداماً لإحدى المعارف البشرية المتراكمة عبر التاريخ السابق كله. لقد تناول الصوفية، بطريقتهم الخاصة، حاصل نتاج الطبيعة والمجتمع والفكر حتى عصرهم، وخلقوا منه تلك العوالم التجريدية الميتافيزيقية. حتى ترتيب هذه العوالم الصوفية أو الإشراقية وفق نظام معين، هو أيضاً انعكاس عن ترتيبات وتركيبات كائنة بالأصل في عالمنا المادي هذا. فإن نظام الوسائط «النورانية» الإشراقية، مثلاً، هو نوع من الانعكاس للسلم الاجتماعي المعروف في التشكيلات الاجتماعية الطبقية التي عرفها تاريخ المجتمعات البشرية حتى ذلك العصر. ذلك هو تفسيرنا المنهجي لاستناد الصوفية إلى مبادىء العقل في مجرى سعيهم لإبطال أحكام العقل!



3 ـ اضطهاد الصوفية والتصوف

المصادر التاريخية تتحدث عن أشكال الاضطهاد الذي قوبلت به حركة التصوف في الإسلام خلال مراحلها الأولى، أي قبل أن تتحول من كونها حركة فكرية إلى كونها «طرائقية» صرفاً. هذا الاضطهاد تتوفر لدينا الشواهد على أن أسبابه ليست دينية في جوهرها، بل هي ترجع ـ في الأساس ـ إلى المضمون الإيديولوجي الذي احتوته الصوفية، كحركة فكرية. وفي ما سبق من هذا البحث كشفنا العلامة الكبرى لهذا المضمون، وهي ـ إجمالاً ـ إقامة علاقة جديدة بين اللّه والإنسان توازي في الظاهر علاقة النبوة التي يقوم عليها نظام الإسلام بكامله. ولكن المرمى الأبعد للعلاقة الجديدة، هو إزاحة العلاقة «النبوية»، لا موازاتها. ذلك، من حيث الشكل، موقف ديني. وهو في حقيقته موقف إيديولوجي يقصد إلى الانفكاك من التبعية المطلقة لشريعة النبوة، لأنها كانت تعني التبعية للنظام الاجتماعي الذي كان يعتمد الشريعة تعبيراً عن إيديولوجيته، وتأييداً لسيطرته.

لا نريد هنا أن نعود إلى تفصيلات سبقت بهذا الشأن. وإنما القصد الآن أن ننطلق من هذا الأساس لتفسير بعض الواقعات المتصلة بالفكر الصوفي من جهة، والمتصلة ـ من جهة أخرى ـ بموقف سلطة النظام الاجتماعي المذكور، وموقف الفقهاء الموالين لهذه السلطة، وموقف الفئات الاجتماعية المحكومة بهذا النظام حكماً استبدادياً، تجاه حركة التصوف والصوفية.

أ ـ من جهة الفكر الصوفي: في هذا المجال تظهر أمامنا علامات أخرى تؤكد تلك العلامة الكبرى في دلالتها على المضمون الإيديولوجي. من ذلك ـ مثلاً ـ موقف الصوفية في مسألة «الولاية». فهذه ـ أي الولاية ـ مرتبة متقدمة في مراتب التصوف من يبلغها منهم يبلغ مرحلة القدرة على تجاوز قوانين الطبيعة، أي الإتيان بالحوادث الخارقة على نحو المعجزات التي تنسبها الأديان للأنبياء. وقد عرضنا لهذه المسألة أيضاً خلال البحث. ولكن، نريد هنا إضافة أمر آخر يتصل بمسألة الولاية الصوفية له دلالته ومغزاه:



كانت «الولاية»، في البدء، خاصة بأئمة الشيعة من «أهل البيت»[1]. غير أن الصوفية جعلوها شاملة يستحقها كل مسلم جمع الشروط المطلوبة عندهم في «الولي». ولكي يظلوا منسجمين مع العرف الإسلامي، ولكي لا يظهروا خارجين على أعراف المسلمين، وسعوا مضمون مصطلح «أهل البيت» ونسبوا إلى النبي محمد أنه سئل: «من آل محمد؟» فأجاب: «كل تقي»[2]. وبذلك أخرجوا هذا المصطلح من دلالته على النسب العائلي المحدود إلى دلالة على النسب الديني الشامل. فكلمة «الآل» أصبحت تعني: المسلمين بعامة. و«البيت» تعني: الإسلام. فجعلوا شمول «أهل البيت» لسائر المسلمين من فعل النبي، لا من فعلهم هم، وتمسكوا في تثبيت هذا الشمول بحديث منسوب إلى النبي أيضاً يقول فيه عن سلمان الفارسي: «سلمان منا، أهل البيت»[3]. هكذا نفذ الصوفية من أبواب الإسلام نفسها، إلى فكرة توسيع القاعدة البشرية لحق «الولاية»، وإخراج هذا «الحق» من قاعدته الضيقة المحدودة «بأهل البيت» التي كانت تحمل فكرة تمييز أسرة النبي عن سائر البشر، إلى حد اعتباره حقاً شائعاً للناس دون تمييز ولا «امتياز». وقد عبر ابن عربي عن رأي الصوفية في شيوع هذا «الحق» بتعبير يحس فيه المرء حرارة الاحتجاج على من يحصره في «أسرة» معينة. يقول في أحد «الأولياء» الصوفيين من أهل المغرب أنه «وإن لم يكن من بيت النبي، فقد شاركه في النسب العُلوي (نسبة إلى العلو، لا إلى علي). فهو راجع إلى بيته (أي بيت اللّه) الأعلى، لا إلى بيته الأدنى»[4]. وبمثل حرارة الاحتجاج هذه يقول ابن عربي أيضاً عن سلالة عقيل بن أبي طالب وسلالة سلمان الفارسي: «.. فأرجو أن يكون عقب عقيل وسلمان تلحقهم هذه

---

(1) «أهل البيت» في الاصطلاح الإسلامي: الأسرة النبوية المتفرعة من علي بن أبي طالب وزوجه فاطمة بنت النبي محمد.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، مصر 1284هـ، ص 68.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 255.

(4) ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة 1954، ص 63. يقصد بالبيت الأدنى: بيته العائلي.



العناية، كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم، وموالي أهل البيت. فإن رحمة الله واسعة، يا ولي»[1]. ونجد للحلاج مثل هذا الموقف المشحون بحرارة الاحتجاج أيضاً، رافضاً «احتكار» الانتساب إلى النبي، إذ يقول: «ما كان محمد أبا أحد»[2].

أمثال هذه الأقوال والإشارات ربما تدخل في باب **التأويل** الصوفي القائم على اعتبار أن كل شيء في الإسلام له «ظاهر» وله «باطن» ليأخذوا من كل شيء «باطنه» دون «ظاهره»، توكيداً لمسألتهم الأساسية، أي كون الشريعة هي الحقيقة «الظاهرة»، في حين أن هناك الحقيقة الجوهرية الأخرى «الباطنة»، وهذه هي التي يأخذون بها دون الأولى. وبالإجمال: كانت مسألة «الولاية» علامة ثانية على الوجه **الإيديولوجي** للحركة الصوفية، وهي ـ في الواقع ـ علامة لها مغزى خاص يستدعي اهتمام هذا البحث. ذلك بأننا نفهم منها أن الصوفية أرادوا بوضع «الولاية»، كقوة فاعلة تجترح العجائب، في متناول الناس البسطاء حتى الخدم، أن ينقلوا المضمون الإيديولوجي لحركتهم الفكرية من النطاق التجريدي المطلق بشأن مفهوم «التوحيد»، إلى نطاق القوة البشرية الواقعية الكائنة على الأرض. إذ جعلوا «للأولياء» ـ وهم ناس من لحم ودم ـ سلطة روحية قادرة على تغيير واقع الأشياء واختراق قوانين أوضاعها الطبيعية، وإن لم يكونوا من أسرة النبي ولا من الخلفاء أو من المنتمين إلى الطبقة الحاكمة. كأنهم جعلوا المسألة هكذا، لتكون تعبيراً شبه مباشر عن معارضتهم «الامتياز» الذي هو طبقي بجوهره حين استخدمه القابضون على سلطة نظام الحكم المطلق، كممثلين للسلطة الإلّهية على الأرض. بهذه الطريقة يكون الصوفية قد وضعوا المدلول الإيديولوجي

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 256.

(2) الحسين بن منصور الحلاج: «الطواسين»، تحقيق ماسينيون، باريس 1913، طاسين 18. وعبارة الحلاج هذه استعارها مستشهداً بها من الآية القرآنية: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (سورة الأحزاب ـ 33، الآية: 40).



للتصوف الفلسفي على صعيد الواقع الملموس تقريباً، رغم السمات الغيبية التي يخلعونها على «الأولياء» منهم.

* * *

وهناك علامة ثالثة ليس يصح لهذا البحث تجاهلها. وهي ذات صلة بالمشاعر «القومية» التي قد تتداخل وتتلاحم، في ظروف تاريخية معينة، مع المشاعر الطبقية غير المستكملة شروط الوعي الطبقي. يمكن أن نرى هذه العلامة في الحركة الصوفية، حين ننظر في البيئات التي انتشرت فيها هذه الحركة أكثر من البيئات الأخرى للمجتمع العربي ـ الإسلامي. فنحن نرى، خلال المصادر التاريخية، أن كثرة الصوفية الإسلاميين ينتمون في وقت واحد إلى شعب غير عربي، كالشعب الفارسي في الأغلب، وإلى فئات اجتماعية تجارية وحرفية من الشعب نفسه. وكما كانت هذه العلامة تبرز في المناطق غير العربية البعيدة عن بغداد، كانت تبرز هي نفسها في عاصمة الخلافة العباسية بغداد بهذه الصورة المتداخلة أيضاً، إذ كانت العاصمة دار هجرة شاملة لكل تلك الفئات ولطالبي الكسب المعيشي منهم بنوع خاص[1]. إن هذه العلامة تكشف عن مصدر من مصادر التوجه الإيديولوجي في حركة التصوف على النحو الذي أوضحناه. ونستطيع أن نرى أثر هذا المصدر الاجتماعي، إذا أضفنا إلى ما تقدم، صور الفقر المنتشرة في تلك البيئات، وتواجد الصوفية بين فقرائها بكثرة. يروي لنا المؤرخ المقدسي (ـ350هـ/ 961) أنه أثناء زيارة له إلى شيراز أراد أن يتعرف طريقة الصوفية فيها، فاتصل بهم، وكان يتلقى هناك هدايا الثياب والصرر، فيأخذها ثم يدفعها إلى هؤلاء الصوفية[2]. ففي هذا دلالة على ما رأى المقدسي من احتياجهم إلى هذه الأشياء لفقرهم بالطبع. على أن صورة الفقر كانت تلازم الصوفية في كل بيئة من بيئات ذلك المجتمع. ولكن فقرهم لم يكن بسبب

(1) هناك تفصيلات مفيدة بهذا الصدد في كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع» (الشيبي)، ص 319 ـ 322، 341 ـ 342.

(2) محمد بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، ط. فرنسا 1899 ـ 1916، ص 415.



من تصوفهم، بل العكس هو الواقع، أي أن الفقر لم يكن نتيجة بل سبباً للتصوف، إذ كان الفقر ظاهرة اجتماعية تشمل مختلف فئات المجتمع الدنيا والوسطى في مختلف البيئات والأقاليم. فليس لقائل أن يقول إن الصوفية كانوا فقراء بحكم اختيارهم حياة الزهد والتقشف، ابتعاداً عن «شرور» الدنيا و«أرجاس» المادة، وتعبيراً عن موقف ديني أو فلسفي.. قد ينطبق هذا القول على فئة قليلة، أو أفراد قلة من الصوفية، ولا ينطبق على الكثرة الغالبة، التي تتكون منها الظاهرة الاجتماعية العامة. فإن التاريخ يحدثنا عن ظاهرات القلق الاجتماعي، خلال القرنين: الثالث والرابع الهجريين (التاسع ـ العاشر)، لدى جماهير العامة من سكان المدن. وتشمل هذه الجماهير فئات الحرفيين والباعة المتجولين وأصحاب الحوانيت الصغيرة والفقراء المعدمين العاطلين عن العمل. وقد دفع الوضع المعاشي المتدهور لهذه الجماهير أن تنشىء تنظيمات لكل صنف منها ذات طابع تعاوني داخل كل صنف من جهة، وطابع عنفي ضد السلطة وأغنياء التجار وكبار الملاكين العقاريين، من جهة ثانية. وظهر بين هذه التنظيمات ما يعرف في ذلك العصر باسم «العيارين والشطار»[1] الذين كانوا يستقطبون مختلف الفئات الساخطة على التمايز الطبقي لمعاناتها أشد أشكال سوء المعيشة، وهي تتجمع من مختلف الانتماءات «القومية» دون تمايز عنصري بينها[2]. ونجد عند المؤرخين السابقين لتلك المرحلة التاريخية وصفاً مثيراً لتدهور الأوضاع الاجتماعية بالنسبة لتلك الفئات، نكتفي منه بهذه الصورة التي عرضها المقدسي عن الوضع في العراق حينذاك بقوله: «إنه ـ أي العراق ـ بيت الفتنة والغلاء، وهو في كل يوم إلى وراء، ومن الجور والضرائب في جهد وبلاء...»[3].

---

(1) العيار لغة: الكثير التجول، أو المتجول دون عمل. والشطار جمع شاطر، وهو لغة: المتصف بالدهاء والحيلة والخباثة.

(2) راجع الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت 1969، ص 76 ـ 77، 92؛ راجع أيضاً مليحة رحمة الله، الحالة الاجتماعية في العراق في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة، بغداد 1970، ص 53 ـ 55.

(3) المقدسي، أحسن التقاسيم إلى معرفة الأقاليم، ط. ليدن 1877، ص 113.



أما الذي يعنينا الآن من ذكر هذه الظاهرات الاجتماعية، فهو البحث عن الصلة بينها وبين ما هو معروف، تاريخياً من اشتداد نشاط الحركة الصوفية في الفترة الزمنية ذاتها التي استفحلت فيها تلك الظاهرات. ولسنا نتفرد في رؤية الصلة هذه. فهذا باحث عربي بارز معاصر يرى أنه «ربما كان لهذه الأوضاع أثرها في نشاط التصوف»[1]. والواقع أن هذا النشاط الملحوظ بصورة بارزة في تلك الفترة هو شكل آخر من أشكال التنظيمات الاجتماعية التي أشرنا إليها، أي أنه نوع من التجمع لفئة من الفقراء المعدمين تؤلف بينهم ـ عدا رابطة الفقر ـ رابطة أخرى ربما كانت فكرية، أو رابطة الميل الذاتي إلى التواكل والاسترخاء عن الجهد المرهق في طلب العيش. ونحن نرى لهذا النوع من تجمع «الفقراء»[2] صوراً في التاريخ تصفهم ناساً يشتهون طيبات الطعام بلهفة، ويقبلون عليها، حين تتاح لهم من غير عناء، إقبالاً شبيهاً بالنهم، وربما كان النهم ذاته، من أثر الحرمان. وليس إلا صورة عن أمر واقع بالفعل قول أبي العلاء المعري بصدد إقبال الصوفية على الطعام:

أرى جيل التصوف شر جيل ... فقل لهم ـ وأهون بالحلول:
أقال الله حين عبدتموه: ... كلوا أكْلَ البهائم، وارقصوا لي[3]

ولم يكن دون أساس واقعي إن كان يضرب المثل، في ذلك العصر، «بأكل الصوفية»[4]. بل يؤكد «أحد أئمة الصوفية» هذا الأساس الواقعي بما يروى عنه من أنه «اتخذ أحمالاً من السكر الأبيض، ودعا بجماعة من الحلوانيين، حتى عملوا من السكر جداراً عليه شرافات، ومحاريب على

---

(1) عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 92.
(2) لقد كان هذا اسم الصوفية أيضاً (الفقراء). (راجع السراج الطوسي، اللمع، ص 232 ـ 233). إن لهذا الاسم دلالته الواقعية أيضاً.
(3) راجع آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 26.
(4) المرجع السابق، ج 2، ص 28، نقلاً عن ثمار القلوب، للثعالبي، ص 136 ـ 137.



أعمدة، ونقشوها كلها من سكر، ثم دعا الصوفية حتى هدموها وكسروها وانتهبوها»[1].

على أن هناك مظاهر أخرى عرفت في صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، تزيدنا اقتناعاً بأن انتشار التصوف حينذاك كان أحد أشكال التشرد الاجتماعي الناشىء عن تفشي الفقر والبطالة والحرمان.. ومن هذه المظاهر انتشار آفة الشذوذ الجنسي في صفوفهم[2] وممارستهم الكدية[3](*).. أما ما نجده في مؤلفات كبار الصوفية[4] من حملات الاستنكار لهذه المظاهر والدعوة لتطهير التصوف منها، فهو يثبت وجودها ويؤكده، ولا ينفيه.

نريد من هذا العرض التاريخي أن نقول بأن العامل الاجتماعي الموضوعي، دون العامل الذاتي الإرادي، كان هو المحدد الحاسم لاتساع حركة التصوف في المرحلة التي نتحدث عنها. ثم نريد من هذا الاستنتاج أن نحدد به مصدر التوجه الإيديولوجي لحركة التصوف هذه، من حيث الأساس الواقعي الاجتماعي، بصورة موضوعية مستقلة عن الإرادة الواعية المباشرة عند الصوفية. ومع ذلك لا نزعم أن الصوفية وحدهم يمثلون إيديولوجية تلك الفئات العريضة المتنوعة في مجتمعهم ضد سلطة النظام الاجتماعي الذي كانوا يعانون آثار استبداده وطغيانه الطبقي. ولكن، نزعم أن الصوفية وحدهم تصاعدوا بالمضمون الإيديولوجي لحركتهم إلى مستوى نظري وقف وجهاً لوجه أمام المستوى الذي تمارس منه إيديولوجية هذا النظام تأثيرها وسيطرتها على المجتمع بأسره حتى على الفئات الاجتماعية التي كانت هذه الإيديولوجية «الرسمية» أصل شقائها المادي والروحي، بل نقول، خصوصاً هذه الفئات.

---

(1) المرجع نفسه، الجزء والصفحة.
(2) راجع الرسالة القشيرية، ص 22، 23، 24.
(3) المصدر نفسه، المقدمة، ص 2 ـ 3.
(*) الكدية تعني التسول، (الناشر).
(4) أمثال القشيري في رسالته (المقدمة)، والسبكي في كتابه، معيد النعم، ط. ميهرمان، ص 178؛ والسراج الطوسي في اللمع، ص 530 وغيرهم.



على هذا الأساس من التحديد الواقعي، ننطلق الآن إلى الجهة الثانية من هذه الفقرة الخاصة بمسألة اضطهاد الصوفية، أي إلى تفسير الواقعات المتصلة بمواقف مختلف الجبهات الاجتماعية من حركة التصوف في الإسلام.

ب ـ من جهة موقف نظام الحكم: أصبح الآن من السهل علينا تفسير ما هو معروف في التاريخ الإسلامي من أساليب الاضطهاد التي مارستها سلطات نظام الخلافة الاستبدادي في مواجهة حركة التصوف. بل لعلنا لا نحتاج ـ بعد ـ إلى مزيد من التفسير، بقدر ما نحتاج إلى ذكر بعض نماذج هذا الاضطهاد، توكيداً للموضوعة الأساسية التي يقوم عليها بحثنا هذا في التصوف. وهي أن الشكل الصوفي الذي تجلت فيه الفلسفة العربية ـ الإسلامية، مقابل شكلها الآخر العقلاني، كان ـ بجوهر مضمونه ـ إحدى ظاهرات الصراع الإيديولوجي في العصر الوسيط. ولو أن الحركة الصوفية لم تكن تحمل هذا المضمون، لما رأيناها «عرضة للمحاربة والانتقام»[1]. وليس من أساس واقعي لتفسير اضطهادها بدوافع دينية خالصة. فإن تاريخ العصور الوسطى الإسلامية حافل بالمخالفات الفاضحة لأحكام الإسلام وشرائعه من قبل الخلفاء العباسيين بالأخص وبطاناتهم[2]، فكيف لم تكن المشاعر الدينية رادعة لهذه المخالفات، وكيف لم يقف منها الفقهاء موقف الحماة للدين فينكرونها، أو يؤلبون الجماهير على مرتكبيها كما كانوا يؤلبونها على فلاسفة الصوفية بوجه أخص؟ ولماذا «أجمع أهل السنة على إنكار التصوف»[3]، في حين كان المذهب السني الدعامة المذهبية والإيديولوجية لسلطة الخلافة العباسية دائماً، عدا فترة خلافة المأمون؟ الجواب عن هذا كله يشير إليه قول المستشرق كلود كاهن: «ومن النادر أن

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 57.
(2) راجع، مثلاً بهذا الصدد، المسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 69.
(3) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1958، ص 141.



يسلك الإسلام سلوك التعصب في الحالات التي لا تتدخل فيها السياسة»[1].

الواقع أن الموقف الإيديولوجي للحركة الصوفية، ما كان دائماً يقتصر على المضمون الفلسفي للحركة، بل كان يتحول أحياناً إلى واقع عملي.. «ففي عام 200هـ ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون الصوفية، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويعارضون السلطان في أمره..»[2]، «وكان أولو الأمر في العهد العباسي وكذلك أتباع السنة الرسمية لا يميلون كثيراً إلى هؤلاء المتصوفة الذين استهانوا بالمراتب العليا ورذلوا الانحطاط الخلقي لدى أفراد الحاشية.. لكن الشعب عامة أجل هؤلاء الناس، لأنهم كانوا يلومون الأغنياء، ويصغون إلى شكاوى المعذبين في الأرض (...)[3] وكانت الظروف السائدة في البلاد توجه الأفكار باتجاه التصوف»[4]، «فلم يكتف المتصوفون بأن يجعلوا للإحساسات صبغة إلّهية، بل هم أرادوا، فوق ذلك، أن يجعلوا للإرادة الإنسانية هذه الصبغة، وأن يدّعوا لهذه الإرادة الإلّهية في زعمهم ـ بناء على ذلك ـ القدرة الإلّهية على كل شيء. وبهذه المذاهب عرَّضوا هدوء الدولة وسكينتها لأكبر الأخطار، وازدادت قائمة الزنادقة حوالي عام 300هـ/ 912م زيادة ملحوظة.. ففي عام 309هـ/ 921م قتل الحسين بن منصور الحلاج قتلة شنيعة، فضرب ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه، وأحرق بالنار..»[5]. فقد كان من تأثير الصوفية أن «تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التي أقرتها تعاليم المذاهب السنية. وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم، فقلّ إعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التي كانت لأبطال الإسلام.. وكان من ذلك أنه في نهاية القرن التاسع الميلادي، عندما غلبت على بغداد الروح السنية المتعصبة، تعرض

---

(1) كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 267.
(2) الكندي المؤرخ، كتاب الولاة، ص 162.
(3 و4) كلود كاهن، المرجع المشار إليه، ص 268.
(5) آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 2، ص 53.



كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش»[1]. «ومن الشواهد على أن التصوف كان، عند الصفوة والأخيار، ثورة على حكام الجور والطبقة المستغلة.. أن هارون الرشيد كان يسير وبين يديه الأمحال[2] والخدم والعبيد، فصاح به صوفي، قائلاً: يا هارون! أتعبت الناس والبهائم. وقال له صوفي آخر: إن كل واحد من الناس مسؤول عن نفسه، وأنت مسؤول عن جميع الناس.. وكان الصوفية يسلكون في تقريع الحكام وتأنيبهم شتى الطرق والأساليب (...) وحاول الساسة أن يشتروا من الصوفية دينهم وضمائرهم، وأن يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالغاً ما بلغ.. فرفض المخلصون، واستجاب المحترفون»[3]. لذلك كله قيل بأن تعاليم الصوفية «ضمت.. بصورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين..»[4]، و«جعل الناس يتمسكون بالصوفية ويتبركون بهم»[5]. ولهذا أيضاً رأينا الوزير «أبا حامد» يخشى غضب الجماهير بعد الانتهاء من محاكمة الحلاج، فحاول أن يتنصل من تبعة إعدامه ويلقي بهذه التبعة على عاتق الجميع، فجمع الشهود والفقهاء الذين وافقوا على إعدامه.. وأوعز إليهم أن يجتمعوا حول المكان الذي صلب فيه الحلاج، ويصيح الجميع: «نعم! اقتله، ففي قتله صلاح المسلمين»[6]!!

ذلك هو موقف السلطة، وموقف جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى من الصوفية. إن كلا الموقفين ينطلق، ببعده الاجتماعي الحقيقي، من موقع طبقي، سواء كان ذلك بوعي أم لم يكن. فإن البعد الطبقي أمر موضوعي، ولا يغير من موضوعيته شيئاً أن يغيب عنه الوعي الطبقي. ولكن

---

(1) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 173 ـ 174، الطبعة العربية.
(2) الأمحال ـ لغة ـ جمع محل، يقال: رجل محل، أي لا ينتفع به.
(3) الشيخ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت ط 2، 1973، ص 213 ـ 214.
(4) غولدتسيهر، كتابه المشار إليه، ص 168.
(5) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 339.
(6) أنظر أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 313.



الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً مرهفة الإحساس طبقياً إلى حد بعيد، وهي ـ بما تملك من وسائل السيطرة والسلطة ـ لا تحمي إيديولوجيتها الطبقية وحسب، بل تحاول فرضها على نقائضها الطبقيين أيضاً، حتى يصبح هؤلاء أحياناً أشد حفاظاً عليها من أصحابها، إذا صح القول. غير أنه من الملحوظ، في ما نحن فيه الآن، أن جماهير «العامة» كان لديها ما ربما يصح تسميته «بالحدس» الطبقي تجاه سلطة النظام الاجتماعي الذي كان يمعن في قهرها وإفقارها دون حدود. ولعله بدافع من هذا «الحدس» الطبقي استطاعت هذه الجماهير أن تدرك إلى أين تنحاز في جبهة الصراع بين السلطة والصوفية، وإن ظل انحيازها ضعيف الأثر، لأنه كان محدود الحجم. أما لماذا كانت انحياز هذه الجماهير ضعيفاً هكذا، فمرجع ذلك إلى عاملين: الوضع المتخلف الذي كانت عليه «عامة» الشعب اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، من جهة. وعجز الفكر الصوفي نفسه ـ من جهة ثانية ـ عن أن يصوغ مضمونه الإيديولوجي صياغة واقعية تجعله ممكن التحقق، ليصبح ـ بذلك ـ معبراً عن إيديولوجية تلك الجماهير في حدود الوضع التاريخي آنذاك.

بقي أن ننظر، نظرة عاجلة، في موقف الفقهاء المحافظين تجاه الصوفية. وقد أشرنا إلى هذا الموقف خلال البحث. وفي رأينا أنه كان موقف التابع للسلطة والموالي لإيديولوجيتها، ولم يكن موقفاً مستقلاً دعاهم إليه الحفاظ على عقائد الإسلام وحماية الشريعة حقاً، كما يزعمون، أو كما يفسره الباحثون المتأخرون. ولذا نرى بعض هؤلاء الباحثين، ولا سيما المعاصرون منهم، يضعون مسألة اضطهاد الصوفية في التاريخ الإسلامي، على غير صعيدها الواقعي. فهم يرجعون المسألة إلى كونها صراعاً بين الفقهاء والصوفية، ويفسرون الموقف بأنه عداء من الفقهاء للصوفية «لم يظهر إلا بعد أن تكتل الصوفية في فرق وطوائف، وتجمع المريدون حول مشايخهم، وأقبلت العامة على هذه الحلقات، وأخذ الناس يغرفون من معين الولاية الصوفية ويقتبسون البركات من أئمة التصوف. وبذلك أضحى هؤلاء الصوفية محط الانتباه وفي مكان الصدارة عند كافة المسلمين. وكان الفقهاء هم



الذين يحتلون هذه المكانة في المجتمع الإسلامي (...) فحقد الفقهاء على الصوفية نتيجة لهذا، وبدأوا يكيلون لهم التهم ويحيكون ضدهم المؤامرات، وينقلون عنهم الأقاويل والشطحات التي تظهرهم بمظهر الملاحدة المنحرفين عن العقيدة. وبذلك يحق عليهم القتل والإحراق والتشريد»[1]. بهذا التفسير تصبح هذه المسألة التاريخية المشحونة بالمآسي، محصورة في نطاق الخصومة «الذاتية» بين فئتين تتنافسان على اجتذاب جماهير العامة لنيل الزعامة عليها!. إن حرف المسألة عن أساسها الواقعي الحقيقي على هذه الصورة، هو ـ بالنتيجة ـ إفراغ للحركة الصوفية، والفكر الصوفي بالأخص، من مضمونهما الإيديولوجي. ولا ندري: أهذا الاتجاه في تفسير المسألة، صادر عن قصد وعن منطق إيديولوجي، أم هو لا يزيد عن كونه فهماً سطحياً لجوهر المسألة؟

إن مأساة الصوفية في التاريخ الإسلامي الوسيط، جديرة بأن نذهب في فهم أسبابها، ضمن وضعها التاريخي، إلى أبعد من هذا الفهم الساذج!. على أن هذا التفسير يضيف إلى إفراغه الفكر الصوفي من مضمونه الثوري، أمراً آخر لا يقل عن ذاك ابتعاداً عن الواقع، هو إفراغ موقف جماهير «العامة» تجاه الصوفية من دلالته الاجتماعية الثورية كذلك، وجعله موقفاً دينياً ساقته المشاعر الدينية «للاغتراف من معين الولاية الصوفية، ولاقتباس البركات من أئمة الصوفية»!.. فكأن هذه الجماهير لم تكن لها قضية غير هذه، ولم يكن يشغل حياتها ويثير اهتمامها سوى أن تختار من أين تغترف المعين الروحاني، ومن أين «تقتبس البركات الدينية»: من الفقهاء، أم من الصوفية؟!

4 ـ الصوفية «الطرائقية»

وأخيراً، علينا أن نشير إلى أن دراستنا هذه للتصوف الإسلامي،

---

(1) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 280.



والأحكام والاستنتاجات التي استخلصناها في هذه الدراسة، إنما تختص بالجانب الفلسفي منها. وهذا يعني أنها تنحصر في المراحل التي كان فيها التصوف يمثل «عملية» فكرية لها أسس نظرية معينة، وكان لهذه الأسس النظرية اتجاهها الإيديولوجي الذي كشفنا عنه في مواضع عدة من هذا البحث. ولذا صح لنا أن ننظر إلى التصوف كشكل من أشكال الوعي الفلسفي العربي ـ الإسلامي في العصر الوسيط. غير أن للتصوف جانباً آخر هو الجانب العملي السلوكي. كان هذا الجانب يرافق الجانب النظري الفلسفي في تلك المراحل دون أن يطغى عليه. ولكن التصوف أخذ بعد ذلك يتحول إلى حركة وحيدة الجانب. بدأ هذا التحول بطغيان الأساليب الآلية الجسدية على أساليب النظر الفلسفي، ثم انتهى إلى نظم وتقاليد وطقوس شكلية خالصة، فانقسمت حركة التصوف إلى «طرق» و«مشيخات» على أساس هذه الشكليات «البهلوانية» وحدها. وبذلك فرغت الحركة نهائياً من مضمونها الإيديولوجي، بل انقلبت إلى حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في «عملية» التخدير الاجتماعي وفي خدمة إيديولوجية الطبقات الرجعية.



حصيلة الفصل الثاني

ـ 1 ـ

لماذا دراسة التصوف ضمن دراسة الفلسفة؟

دعانا إلى ذلك ما لحظناه في تراث الفكر الصوفي من بحوث ذات أسس وأصول ومفاهيم فلسفية، ومن اعتماد للنظريات الفلسفية في بناء نظرية التصوف حول مسألتي الوجود والمعرفة. بذلك استقر الرأي عندي أن الفكر الصوفي هذا هو جزء من الفلسفة العربية ـ الإسلامية. لكنه جزء تميز منها بطابعه الخاص، ونظريته الخاصة.

وهناك عامل آخر أكد لي أهمية دراسة «التصوف الإسلامي» من الوجهة الإيديولوجية. فقد تبين لي، أثناء قراءة هذا التراث الفكري الصوفي، من جديد، إعداداً لمباحث هذا الكتاب، مدى انطباق كلمة **أنغلز** هنا، أعني كلمته الشهيرة القائلة:

«.. وقد جرت المعارضة الثورية للإقطاعية عبر القرون الوسطى كلها. فإنه وفقاً لظروف الزمن كانت تظهر هذه المعارضة: إما في شكل تصوف، أو في شكل هرطقات سافرة، أو في شكل انتفاضات مسلحة»[1].

لقد أعدت قراءة «التصوف الإسلامي» مرة أخرى، قبل الإقدام على كتابة هذا الفصل. فانكشف لي أن أنغلز كان في كلمته هذه كأنه يتكلم على «المعارضة الثورية للإقطاعية» في دولة الخلافة، وعلى الأشكال نفسها التي ظهرت في المجتمع العربي ـ الإسلامي ممثلة هذه المعارضة، فازداد يقيني

---

(1) ماركس ـ أنغلز، المؤلفات، مجلد 8، ص 128 ـ 129، الطبعة الروسية.



بأن عملي سيكون ناقصاً نقصاً فادحاً إذا أنا أهملت دراسة هذا التصوف.
وبعد أن أنهيت هذا الفصل، وأعدت النظر فيه، وقارنته بكل ما أمكنني أن أطلع عليه من دراسات حديثة «للتصوف الإسلامي»، شعرت بغبطة من أنجز عملاً من نوع جديد في هذا الحقل الفكري.

ـ 2 ـ

ينقسم هذا الفصل عن التصوف في الإسلام إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: يعالج التصوف كسلوك عملي، لا يستند إلى أساس نظري من خارج الإسلام. وهذا يقتصر على حركة الزهد التي ظهرت في العصر الإسلامي الأول، متأثرة بالصراع السياسي الفوقي الناشب في بداية ذلك العصر بين زعماء الصحابة بشأن منصب الخلافة بعد النبي. وبما أن حركة الزهد هذه كانت شكلاً من أشكال «ردود الفعل» لهذا الصراع، وكان الزهد يمثل موقفاً محدداً تجاه الأحزاب السياسية المتصارعة، فقد رأيت أن السمة الرئيسة التي تميز حركة الزهد هذه، هي كونها تعبيراً عن موقف سياسي. ولذا جعلت عنوان القسم الأول هذا: «التصوف (السلوكي): موقف سياسي».

القسم الثاني: يعالج التصوف، كفكر نظري أساساً. وهنا تبدأ مرحلة التصوف الحقيقي. وبما أن الأساس النظري الذي بنى عليه الصوفية في هذه المرحلة وجودهم كتيار فكري مستقل في المجتمع العربي ـ الإسلامي، هو أساس يحمل نظرة جديدة إلى مفهوم «التوحيد» الإسلامي، وبما أن هذه النظرة الجديدة تتضمن رفضاً للأساس النظري لإيديولوجية النظام الاجتماعي الإسلامي كنظام للحكم ذي طبيعة استبدادية مطلقة، فقد رأيت أن السمة الرئيسة التي تميز حركة التصوف النظري الفلسفي، هي كونها تعبيراً عن موقف إيديولوجي تكمن فيه نزعة ثورية. ولذا جعلت عنوان هذا القسم الثاني: «التصوف النظري: موقف إيديولوجي».



وقد جاء التخطيط التفصيلي لكل من القسمين على النحو التالي:

▫ يشتمل القسم الأول على ثمانية بنود، هي:

1 ـ في المنهج. 2 ـ حركة الزهد: أصولها الاجتماعية والسياسية. 3 ـ التصوف الجنيني في حركة الزهد. 4 ـ خلاصة، ومنطق الخلاصة. 5 ـ في سياق تطور المصطلح. 6 ـ وفي سياق الاستمرارية التاريخية (لحركة الزهد كسلوك). 7 ـ أحجار في البحيرة الراكدة (تحرك نحو التصوف). 8 ـ على تخوم التصوف. وهذا البند يبحث نقطتين: أولاً، الحب الإلّهي، ورابعة العدوية. ثانياً، «المعرفة» ومعروف الكرخي.

▫ ويشتمل القسم الثاني على أربعة بنود، وخاتمة:

1 ـ عصر حاسم (العصر العباسي الأول: رأيت أن هذا العصر يتميز بميزتين رئيسيتين: القضاء على مبدء «العصبية» (العرقية) الأموي. وتوطيد الطابع «التيوقراطي» لدولة الخلافة الإسلامية. ورأيت أن هاتين الميزتين تنعكسان كلتاهما على صعيدين: الصعيد الفكري، والصعيد الإيديولوجي.

2 ـ إيديولوجية دولة الخلافة: ما مقوماتها؟

3 ـ مقدمة أخرى نحو التصوف (إيضاح منهجي لهدفنا من دراسة التراث الصوفي الإسلامي في الوقت الحاضر. وهذا الهدف هو التعرف على مكانة هذا التراث في العملية الجارية لإعادة بناء إيديولوجية القوى التقدمية للمجتمع العربي المعاصر).

4 ـ التصوف: فلسفياً. في هذا البند تبدأ دراستي للتصوف، كفكر فلسفي، ومقومات فلسفة الصوفية. وهو أهم البنود الأربعة في القسم الثاني للبحث، من الوجهة النظرية.

لقد قسمت الكلام على فلسفة التصوف إلى خمسة موضوعات:

أولاً، نظرية المعرفة.

ثانياً، فلسفة الظاهر والباطن.

ثالثاً، الموقف الصوفي من الشريعة الإسلامية.

رابعاً، التصوف الإشراقي: هذا الموضوع يتفرع هكذا:



أ ـ في نظرية الإسماعيلية. ب ـ محاولة هامة لتفسير العالم (عند الإسماعيلية). ج ـ إشراقية السهروردي: (يجري الكلام على إشراقية السهروردي في الجوانب التالية): 1 ـ تداخل الفلسفات. 2 ـ ظاهرات عصر السهروردي. 3 ـ كيان وجودي ومعرفي (البناء الميتافيزيقي الإشراقي). 4 ـ بين التنزيه الإلّهي المطلق ورفض التنزيه. 5 ـ العالم المادي: موقف أفلاطوني. 6 ـ أصالة الماهية. 7 ـ الرؤية البصرية والإشراق. 8 ـ النبوة، والنبي، والشريعة. 9 ـ العالم: أزلي، أبدي. 10 ـ وأزلية الحركة والزمان). د ـ الأساس الواقعي لفكرة الوسائط (بين اللّه والإنسان). هـ ـ ثورية، ولكن «ميتة»!

خامساً، وحدة الوجود (ابن عربي). يتفرع هذا الموضوع على الوجه التالي: 1 ـ مفهوم وحدة الوجود. 2 ـ الإنسان الكامل. 3 ـ الإنسان الواقعي. 4 ـ العلاقة بين الكلي والمنفرد. 5 ـ قراءة استنتاجية لابن عربي: هذه القراءة عالجت ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: معالجة التناقض الأساسي في مفهوم «التوحيد» الصوفي ـ موقف الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع.

الوجه الثاني: ابن عربي بين قدم العالم، وحدوثه.

الوجه الثالث: قضية الإنسان في نظرية ابن عربي.

الخاتمة: تعالج ثلاث مسائل: 1 ـ الجبرية الصوفية. 2 ـ النظر العقلي في فلسفة التصوف. 3 ـ اضطهاد الصوفية والتصوف. تتناول هذه المسألة جانبين: جانب الفكر الصوفي بذاته، وجانب الموقف منه لدى السلطات، ولدى جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى، وموقف الفقهاء (هذه المسألة تلقي ضوءاً أخيراً على الوجه الإيديولوجي للفكر الصوفي).

هذه هي الخطوط التفصيلية لهيكل البحث. وبعد العرض العام لها، يأتي الآن عرض خلاصة مكثفة لمضموناتها وفقاً للترتيب المرسوم:



ـ 3 ـ

أ ـ التصوف «السلوكي»: موقف سياسي[1]

1 ـ في المنهج: في هذه النقطة ناقشت آراء الباحثين في التصوف الإسلامي، من حيث كونها جميعاً أحادية الجانب: لأنها جميعاً تنظر لهذا التصوف بأنه حركة باطنية ذاتية محضاً، وفي دائرة منحصرة في تجربة داخلية منقطعة كلياً عن الواقع الاجتماعي. وأما مصدر هذا التصوف فيحصرونه في المؤثرات الخارجية، كالمسيحية، والغنوصية[*] القديمة، أو الأفلاطونية، أو الأفلاطونية المحدثة، دون أن يكون للمؤثرات الاجتماعية في داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي الذي ظهرت فيه حركة التصوف هذه، أية صلة بها إطلاقاً. فلم يتكلم أحد منهم عن هذه المؤثرات. وكذلك ناقشت علماء النفس البرجوازيين الذين لا يرون في الصوفيين إلا «صنف من المرضى النفسيين»، كما ناقشت أصحاب المذاهب التجريبية والعقلية الذين ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي وأحكامه. إنهم جميعاً ينطلقون من نقطة مشتركة، رغم اختلافات اتجاهاتهم في المسألة، وهي رؤية جانب واحد من الموضوع. في حين أن كلاً منهم يهمل الظروف التاريخية: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية التي ظهرت فيها حركة التصوف. وناقشت القول بأن «التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين». فمع الاعتراف ـ طبعاً ـ بكونه ظاهرة عالمية دون أي اعتراض، نرفض الارتباط الحتمي بينه وبين الدين، ونرفض النظر إلى عالميته على أساس هذا الارتباط الحتمي، وإنما تقوم عالمية التصوف على أساس تاريخي فقط. أما التشابه الذي يلاحظه الباحثون البرجوازيون بين أنماط التصوف العالمية المعروفة، وهم يحصرون هذه الأنماط، في التصوف

---

(1) لن أذكر المصادر والمراجع والهوامش في هذا الملخص، اكتفاء بوجودها في الأصل وهي كثيرة.

(*) كلمة يونانية تستخدم في ترجمتها أحياناً كلمة «عرفانية». (الناشر).



الهندي، والتصوف المسيحي، والتصوف الإسلامي ـ نقول أما هذا التشابه فمصدره ليس الارتباط الحتمي بالدين، بل مصدره التشابه بين الأنماط التاريخية التي نشأت فيها أنماط التصوف الثلاثة، أي تشابه أنماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات. على أن هذا التشابه الأخير نسبي، لا مطلق. نقول ذلك بناء على أن ظاهرات التصوف في كل مكان وكل زمان ليست هي، في الأساس، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة. ولذلك نحن لا ننكر ظاهرات التصوف، ولا صفتها العالمية، بل ننكر التفسير المثالي والميتافيزيقي لها، ونفسرها ـ وفقاً للمنهج المادي التاريخي ـ على أساس العلاقة بين ذات الإنسان الفرد ومجتمعه، أو بين وعيه ونشاطه الاجتماعي، ورغم ذلك لا ننكر أيضاً أن عملية النشاط الفكري للإنسان عملية معقدة. ولذلك نقول إنها وإن كانت، من حيث الأساس، نتاج الوضع الاجتماعي. لكن لها ـ مع ذلك ـ منطق حركتها الداخلية الذي يمكن أن يستقل نسبياً أثناء تفاعلاته المعقدة، بحيث يمكن أن يتحرك أحياناً باتجاه قد لا نجد علاقة ظاهرة بينه وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي. ولكن هذا لا يعني نفي هذه العلاقة.

2 ـ **حركة الزهد، أصولها الاجتماعية والسياسية**: عرضت هنا كيف بدأت حركة زهدية خلال القرن الأول الهجري (السابع) متمثلة ببعض الشخصيات الإسلامية البارزة في المجال الثقافي والتشريعي، وكيف ظهرت الحركة باعتزال هذه الشخصيات ميادين النشاط الاجتماعي والسياسي، وانصرافها إلى ممارسة الطقوس الدينية الإسلامية وحدها. كان اعتزالها رد فعل سلبياً للأحداث السياسية الصراعية التي كانت تهز المجتمع العربي الجديد الذي كان في بدء تكونه يومئذ كمجتمع، لا كقبائل متفرقة. بدأت الصراعات تتخذ أشكال العنف الدموي منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان أثناء انتفاضة ذات طابع جماهيري احتجاجاً على تحيزه لكبار موظفيه في الأقاليم من الأمويين الذين كانوا يبالغون في الإثراء الشخصي على حساب المصالح العامة ومصالح الجماهير العريضة. لقد أثار مقتله حروباً سياسية بين علي بن أبي طالب وأنصاره من جهة وبين الأمويين وأنصارهم من جهة ثانية. اعتزل



الزهاد المعركة السياسية هذه كشكل احتجاج على كلا الفريقين المتصارعين. فكان اعتزالهم يشكل موقفاً سياسياً تجاه هذه الأحداث، ولكنه موقف سلبي عدمي في أول الأمر، ثم تحول إلى موقف معارض صريح ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في ظل الاستبداد الأموي بعد تشكل الدولة الأموية. وفي البحث هنا أمثلة واقعية من التاريخ على هذا التحول في موقف الحركة الزهدية وعلى انحياز الزهاد إلى صفوف المناهضين للاستبداد الاجتماعي والسياسي. ونجد هنا رأياً للمستشرق المجري غولدتسيهر يؤكد رأينا بأن «الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة»، وأن كثيراً من المسلمين «لجأوا، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى الاعتكاف الزهد»[1].

خصائص حركة الزهد في هذه المرحلة تتميز: **أولاً**، بمضمونها السياسي، وهو رفض تصرفات السلطة الأموية اجتماعياً وسياسياً. **ثانياً**، بأشكال تجلياتها السلوكية، وهي: الانقطاع عن ممارسة أي من أشكال النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الطقوس الدينية، مع قهر النفس على احتمال التقشف في الطعام واللباس والسهر في العبادة، واستشعار الحزن والخوف من عواقب «الذنوب» الموهومة. يرافق ذلك أحياناً إبداء الرأي الصريح في مجرى الأحداث الصراعية المقلقة، كما كان يفعل الحسن البصري في مواقفه الأخيرة. بل عرف من بعض الزهاد أنه التحق بإحدى الانتفاضات المسلحة ضد الدولة، كما فعل سعيد بن جبير الأسدي الكوفي (45 ـ 95هـ/ 712 أو 713).

هذه الخصائص الزهدية تشمل زهاد البصرة والكوفة ومصر والشام، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية متشابهة في هذه البيئات العربية كلها يومئذ (هناك نماذج من الزهاد في مختلف هذه البيئات).

3 ـ التصوف الجنيني في حركة الزهد: غير أن حركة الزهد هذه لا يصح اعتبارها حركة سياسية بالمعنى البسيط المباشر، بل كان لها جانب فكري غير مباشر. إذ لم يبق الزهد عملية سلوكية خالصة كما بدأ. فقد ظهر للزهد، بعد ذلك، أساس فكري أيضاً. ولذا ينبغي لحاظ هذه الحركة من

---

(1) الإسلام بين العقيدة والشريعة، ط. عربية، ص 147.



خلال منطقها الفكري الداخلي كذلك. وبلحاظ هذا المنطق الفكري نجد حركة الزهد أخذت تحمل في أحشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر إلى الحياة والكون وفي فهم النصوص الدينية الإسلامية لتحديد موقف جديد من الشريعة والنبوة والإمامة وغيرها من مفاهيم الإسلام، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة إضافة إلى «الوحي» الإلّهي، ثم لرؤية مكان الإنسان في الوجود على نحو جديد. بذور هذه الاتجاهات هي التي أصبحت في مرحلة لاحقة أساساً للفكر الصوفي. ومعنى ذلك أن الزهد كان مرحلة تمهيدية للتصوف الذي سيشكل تجلياً آخر للفلسفة العربية الإسلامية، وسيؤدي دوراً ملحوظاً في مجال الصراع الإيديولوجي اللاحق. أما كيف نرى بذور التصوف في حركة الزهد هذه، فهناك نماذج عدة من كلمات الزهاد تتراءى فيها ملامح الفكر الصوفي التي ستتحول إلى نظريات فلسفية في مسألة المعرفة وتفسير الوجود: [1 ـ نص لعامر بن عبد قيس يشير فيه إلى المعرفة اليقينية المستندة إلى غير الإيمان المحض. 2 ـ هذا الشكل الغامض من المعرفة اليقينية في حركة الزهد كان الأساس النظري للمعرفة الصوفية بطريق ما يسمى بالكشف والمشاهدة. 3 ـ العلاقة بين الزهد والتصوف لا تقتصر إذن على الصفة السلوكية العملية للزهاد، بل هناك علاقة ممتدة من الزهد إلى التصوف تتمثل في المضمون الفكري للزهد الذي كان إلى جانب تعبيره عن موقف سياسي، تعبيراً أيضاً عن موقف «نظري» من الحياة دعا الزهاد إلى العزوف عن مطالب هذه الحياة. وهذا الموقف «النظري» قد استدرج الزهاد إلى اجتهادات خاصة في تفسير نصوص إسلامية تفسيراً يتفق مع نظرتهم هذه إلى الحياة. إن هذه الاجتهادات التفسيرية كانت نواة «المنهج» التأويل الذي اتبعه الصوفية وكان أساساً لوضع نظرياتهم التصوفية بشأن مقولة «الظاهر والباطن» وثنائية الحقيقة].

4 ـ **خلاصة، ومنطق الخلاصة:** نرى من بروز ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الأول الهجري، كأثر من آثار الصراع المتفجر في المجتمع الجديد، أنَّ لهذه الظاهرة علاقة بما كان وراء هذا التفجر الفوقي من تحرك بذور صراع طبقي في العمق الاجتماعي. فإن الصراعات السياسية الدموية



كانت تعبيراً فوقياً عما كان يتجمع في قاعدة المجتمع من عوامل التناقض الطبقي (تضخم ثراء الأمراء الأمويين منذ كانوا بطانة الخليفة عثمان وممثليه في الأقاليم). ثم وجدت هذه الصراعات الفوقية والعميقة انعكاساتها على الصعيد الفكري (حركة الزهد، حركة القدرية، حركة الجبرية، الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث في التشريع إلخ..). من هنا يمكن وصف حركة الزهد بأنها ذات وجوه اجتماعية وسياسية وفكرية. والنظر إليها من كل وجوهها يكشف عما يكمن فيها من بذور الوجود الجنيني، الذي ستلده الظروف التاريخية اللاحقة باسم «التصوف».

هذه الخلاصة عن مضامين حركة الزهد، لها منطقها الذي يوصلنا إلى القول بأن الصورة الأولى لحركة الزهد في هذا المجتمع، هي وليدة ظروفه المعينة في مرحلة تكونه، التي كانت في الوقت نفسه مرحلة تفجره الداخلي، أي مرحلة نموه الداخلي كمجتمع يتكون تكوناً طبقياً. لذلك نعتبر التفجير هنا ليس تفجر انحلال، بل تفجر حيوية النمو في أعماقه، أي تطوره من بقايا البدائية وبقايا الاقتصاد الطبيعي، إلى مجتمع إقطاعي صرفاً، ثم إقطاعي ـ تجاري. وفي مثل هذه الحالة من التطور لا تبقى الظاهرات السلبية سلبية، ولا الإيجابية إيجابية، بل هي تتبادل المواقع في ما بينها باستمرار وفقاً لأشكال التطور ومستوياته.. ولذلك رأينا حركة الزهد تتحول عن بدايتها السلبية العدمية شيئاً فشيئاً إلى أن تصبح شكلاً إيجابياً لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ويصبح الزهاد في موقع يجتذب الجماهير المظلومة اجتماعياً وسياسياً. ويمكن التعبير عن ذلك بشكل آخر: بدأ التصوف زهداً مسلكياً عدمياً، ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة: دينية (إيديولوجية)، وسياسية (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي).

5 ـ في سياق التطور الاصطلاحي: تدل المعطيات التاريخية أن هذه العلاقة بين الزهد والتصوف من حيث المضمون الفكري والسلوكي، رافقتها علاقة بينهما من حيث المصطلح. فإن كلمة «صوفي» كانت تطلق على بعض



الزهاد قبل أن تتبلور حركة الزهد في شكل تصوف بمعناه التاريخي. (أمثلة على ذلك من المصادر الصوفية نفسها ومن المصادر التاريخية القديمة والحديثة). إذن كان هناك تواصل بين الزهد والتصوف في المصطلح دون شك، خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الأول والقرن الثاني الهجريين = السابع والثامن). ولكن بقي مفهوم «التصوف» خلال هذا الزمن غير مفهومه النظري الفلسفي بعد ذلك (مؤشرات تاريخية تحدد مضمون المصطلح في هذه المرحلة).

6 ـ **وفي سياق الاستمرارية التاريخية**: نلاحظ أن طابع ظاهرة الزهد خلال القرن الثاني الهجري (الثامن)، بقي هو نفسه طابع الزهد التقليدي، ولم يبلغ درجة التحول إلى التصوف النظري. فما سبب هذه الاستمرارية التاريخية في الحركة؟

يبدو لنا من النظر في تاريخية الحركة هذه أنها منذ بدايات القرن الثاني الهجري أخذت تنفصل ـ نسبياً ـ عن عوامل وجودها كظاهرة اجتماعية، بحيث تكاد تفقد بعدها الاجتماعي، وتتخذ لنفسها بعداً دينياً مستمداً من طبيعة شكلها الذي ظهرت به كظاهرة، إذ أخذ شكلها الديني يتغلب على مضمونها الاجتماعي ـ السياسي الذي كان أساس وجودها. وسبب ذلك عاملان: **أولهما**، إمعان بعض ممثليها في العزلة حتى عن شؤون الحياة اليومية المحيطة بهم، واستغراقهم في العبادة. فانقطعوا عن حركة الواقع الاجتماعي كلياً تقريباً. **والسبب الثاني**، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في مجتمعهم تطوراً بعيد المدى إلى حد أنه تجاوز ظاهرة الزهد من حيث هي موقف سياسي في ظروف ما قبل هذا التطور. إن الظروف المستجدة التي دفعت هذا التطور إلى أمام قد أبرزت التناقض الطبقي من شكله الأولي غير المحدد إلى شكل صراعي محدد الأطراف الطبقية نوعاً ما، (سمات إقطاعية النظام، وتبلور مطالب جماهير الفلاحين وشغيلة الأرض). وبذلك أصبح موقف المعارضة للنظام الاجتماعي وسلطته السياسية يتطلب شكلاً أعلى من الشكل الذي دفعته حركة الزهد في بداية ظهورها، أي أنه أصبح



يتطلب معارضة ذات شكل إيديولوجي، في حين أن حركة الزهد لم تكن مؤهلة، بحكم ارتباطها الديني، لأن تكون معبرة عن موقف إيديولوجي معارض لإيديولوجية نظام الحكم الدينية. فظهر تخلفها عن تحولات الواقع الاجتماعي. وبرزت حركة القدرية لتسد الحاجة إلى الموقف الإيديولوجي في ظروف هذه التحولات. وهذه الحركة الجديدة (القدرية) اتخذت اتجاهاً فكرياً معاكساً للاتجاه الفكري الذي كانت تتجه إليه حركة الزهد. فالقدرية ذات اتجاه عقلاني كانت حركة الزهد تبتعد عنه.

7 ـ أحجار في البحيرة الراكدة: منذ ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري ظهر في قلب حركة الزهد نوع من التحرك أخذ يدفعها إلى الخروج من استمراريتها التاريخية المتخلفة. يبدو هذا التحرك الجديد في شخصيتين من الزهاد: داود الطائي (ـ165هـ/ 782) والفضيل بن عياض (ـ187هـ/ 803). أما الأول فقد أخذ يبتعد عن الزهد التقليدي بسلوكه وأفكاره ويقترب إلى مفاهيم التصوف، إذ برزت فيه سمات أولية لفكرة «الولاية» التي سنرى في ما بعد أنها كانت ذات مضمون إيديولوجي معارض لإيديولوجية نظام الحكم. وأما الشخصية الثانية، فقد دخل حياة الزهد بطريقة دراماتيكية مثيرة كانت شكلاً أولياً أيضاً لمسألة «كرامات» الصوفية، أي ظهور الحوادث الخارقة على أيديهم. ثم دخل بعده حياة الزهد بالطريقة نفسها زهاد آخرون من البيئة الخراسانية (إبراهيم بن أدهم البلخي، عبد اللّه بن المبارك، شقيق البلخي). اقترنت هذه الظاهرة الجديدة بكون أشخاصها من الأمراء والتجار والأثرياء، وبتجولهم في مناطق متعددة داخل البلاد الإسلامية. وهذه الظاهرة ألقت الأحجار في بحيرة الزهد الراكدة، فحركتها من جمودها، لأنها حملت إليها أولاً فكرة الاتصال بالمجتمع والتقليل من «أشغال» العبادة الدينية، وحملت إليها ثانياً، التوجه إلى إدخال مسألة المعرفة في مفهوم الزهد (المعطيات التاريخية والنصوص). كانت البيئة الخراسانية مصدر الظاهرة الجديدة. وهذا له دلالته. فإن سبب كون البيئة الخراسانية مصدر الظاهرة أمران: **أولهما**، حضاري يتصل بخصائص الشعب الفارسي التاريخية وتراثه الفكري العريق. **وثانيهما**، كون خراسان حينذاك بؤرة الصراع ضد



العرب الفاتحين، هو والصراع الذي تداخلت معه عوامل طبقية مقابل خطة الاضطهاد الاجتماعي من قبل الدولة الأموية. هذان العاملان يفسران هذا النوع الآخر من الزهد الصادر عن البيئة الخراسانية. هذا النوع يقدم لنا ملامح واضحة لأبعاده الاجتماعية التي نجد انعكاساتها في توجه حركة الزهد نحو البعد الإيديولوجي، لتصبح هذه الحركة فعلاً جزءاً من العملية الجارية في سبيل أن يوجد التصوف الذي سيدخل الحركة الفلسفية والإيديولوجية بوجهه المتميز.

8 ـ **على تخوم التصوف**: عند نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن)، أصبح الزهد على تخوم التصوف. فقد رأينا شخصيات زهدية جديدة، بالإضافة إلى الخراسانيين، تظهر في هذه المرحلة، فيظهر معها أشكال جديدة في حركة الزهد، هي إلى طبيعة التصوف أقرب. نذكر هنا شخصيتين رئيستين: رابعة العدوية، ومعروف الكرخي. لقد أسقطنا من حسابنا الهالات الأسطورية التي أحاط المؤرخون بها هاتين الشخصيتين، وأخذنا بجوهر المسألة. نسبوا إلى رابعة، وشخصيات معاصرة لها، أنها أدخلت فكرة «الحب الإلّهي» في الزهد. ونسبوا لها أقوالاً ومواقف تضعها موضع الشك، لأنها لا تتفق مع ظروف العصر الذي عاشت فيه، ولا مع ظروفها هي بخاصة. إن نقاطاً كثيرة غامضة في حياة رابعة لا يركن الباحث إلى تفسير المؤرخين والصوفيين لها. لأنها صيغت بطريقة أسطورية مبالغ بها. وإذا أخذنا بما يمكن تصديقه من أخبار حياتها، خرجنا باستنتاج أن رابعة عاشت سنوات شبابها في فقر وحشي وتشرد وانتهت إلى العبودية وعاشت عند «سيد» امتلكها بالأسر وكان فظاً في معاملتها. ثم تنقطع عنا حلقة مهمة من تاريخ حياتها فلا ندري كيف خلصت من العبودية، وكيف انتقلت إلى عيش الوحدة والعبادة؟ إن الأقوال المنسوبة إليها تدل أنها تنطوي على قصة مأساة وقصة حب. غامضة.. ونحن نستخلص من كل ذلك أن ما يسمونه «الحب الإلّهي»، ليس هو إلا نوعاً من الحساسية المفرطة الناشئة عن شدة الحرمان وقسوة العيش وعن صدمة نفسية حادة أصابتها مع ذلك في علاقة عاطفية مع



إنسان آخر. فتحول ذلك كله إلى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عالية (المعطيات والمراجع). وبالإجمال: هناك حقيقة تاريخية، هي أنه عبر شخصية رابعة العدوية وأمثالها ـ في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري ـ برز أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق: مفهوم **«الحب الإلّهي»**. لكن، نشك في نسبة هذا المفهوم إلى تلك الفترة التاريخية ذاتها.

وأما معروف الكرخي، فقد نسب إليه مؤرخو التصوف الإسلامي أنه تكلم في **«المعرفة»** على الطريقة الصوفية، وأنه كان **«فائزاً بالعلم اللدني»**.. مات معروف سنة 200هـ (= 815). و**«المعرفة»** بمفهومها الصوفي لم تظهر على النحو الذي ينسبونه إلى الكرخي قبل منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع). هذا من جهة، ثم من جهة ثانية كانت نزعة العقلانية في حركة القدرية هي المسيطرة في زمن الكرخي، وهي التي كانت تتقدم لتسد حاجة التطور الاجتماعي حينذاك إلى شكل من المواقف الفكرية ـ الإيديولوجية المعارضة. وهناك معطيات عن معروف الكرخي تدل أنه لم يكن هو شخصياً مؤهلاً لأداء المهمة التي ينسبونها إليه إلا على نحو أسطوري نرفضه أساساً.

ولكن، رغم كل الشكوك التي أثرناها بشأن دور الكرخي، لا نستطيع أن نشك في أن التاريخ وضع هذه الشخصية من زهاد القرن الثاني الهجري على التخوم ما بين الزهد الإسلامي التقليدي والتصوف الفلسفي، لا تاريخياً فحسب، بل فكرياً كذلك، وإيديولوجياً. ونحن ـ أخيراً ـ لا ننفي بعض العلامات المرتبطة بهذه الشخصية، وهي ـ مجتمعة ـ تضع مؤشراً تاريخياً وفكرياً وإيديولوجياً نستطيع أن نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير بين أهم شخصيات الزهد، في النصف الأخير للقرن الثاني الهجري، على التخوم بين مرحلتين للتصوف: مرحلة الزهد، ومرحلة **«علم المعرفة الذوقية»** (التصوف الفلسفي).



ـ 4 ـ

ب ـ التصوف «النظري»: موقف إيديولوجي

1 ـ عصر حاسم: نعني به العصر العباسي الأول. في هذا العصر نعبر من المرحلة الأولى للتصوف (السلوكية = الزهد: الموقف السياسي) إلى مرحلته الثانية (التعامل مع الفكري النظري = محاولة إيديولوجية). حدث في هذا العصر تحول نوعي للتصوف من جانبين: **الجانب الفكري**، كشكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. تحوله الفكري: يعني أن يؤسس نظريته ومفاهيمه الفلسفية الخاصة. وتحوله الاجتماعي: يعني أن يصبح تعبيراً عن موقف إيديولوجي. وهو بذلك يرتفع إلى مستوى «العصر الحاسم». هذا العصر يتحدد زمنياً بما بين عامي 132 ـ 232هـ (749 ـ 847). وصفناه بالعصر الحاسم، لأنه يبدو كتاريخ متميز متكامل امتد تأثيره في القرون اللاحقة. وتميزه يأتي من كونه العصر الذي انتصرت فيه الثورة العباسية على الدولة الأموية، وأحدث انتصارها، بقيام دولة العباسيين. أمرين أساسيين: **أولهما**، القضاء على مبدأ «العصبية» الأموية في معاملة الجماعات غير العربية. **وثانيهما**، توطيد المركز الديني للدولة الإسلامية فأصبحت دولة «تيوقراطية» كلياً اعتماداً على انتساب العباسيين لأسرة النبي (العباس عم النبي). وهذا الشكل للدولة وضع الخليفة العباسي موضع المسيطر الروحي الواجب الطاعة على المسلمين، كممثل لسلطة الشريعة، وكخليفة للّه على الأرض. هاتان الميزتان للدولة لهما انعكاسات على الصعيد الفكري، وعلى الصعيد الإيديولوجي.

أولاً: على الصعيد الفكري ـ في هذا المجال ساعد زوال مبدأ «العصبية» من سياسة الدولة على فتح الطريق واسعة أمام مختلف التيارات الفكرية والمذهبية والعقائدية الشرقية، القديمة والمعاصرة للإسلام، لا سيما الفارسية منها. فنشطت كلها بكثير من الحرية طوال العصر العباسي الأول تقريباً. ورغم المواجهة الحادة، خلال هذا العصر، بين العصبيتين الرئيستين في مجتمع دولة الخلافة: العصبية العربية، والعصبية الفارسية، ثم بين الثقافتين



الرئيستين: الثقافة العربية، والثقافة الفارسية ذات التراث الغني العريق ـ نقول: رغم ذلك، كان هناك فرق بين نوعي المواجهة. ففي حين كانت المواجهة تناحرية بين العصبيتين، كانت تعايشية ـ تفاعلية بين الثقافتين. واتفق أنه كلما كانت تزداد المواجهة الأولى حدَّة كانت صفة التعايش التفاعلي تزداد عمقاً واتساعاً بين الثقافتين. وقد نتجت عن ذلك ترجمات كثيرة متنوعة من التراث الثقافي الفارسي إلى العربية، وحصل من هذه الحركة انصهار فكري في علاقة الثقافتين.

ثانياً: على الصعيد الإيديولوجي. بالطبع لا نضع فاصلاً بين الجانب الفكري والجانب الإيديولوجي. لذلك نقول إن التعايش والتفاعل بين الثقافتين كان لهما أثرهما على الصعيد الإيديولوجي، وإن كان العامل الحاسم هنا ينطلق من طبيعة استبدادية نظام الحكم وتيوقراطيته ذاتها، وكان التفاعل الثقافي عاملاً مساعداً له.

إن الميزة الثانية للدولة العباسية، أي توطيدها الحكم التيوقراطي المطلق، قد أوجدت نقيضها بنفسها. فقد كان أسلوب حكمها الاستبدادي المعادي لمصالح القوى المنتجة في المجتمع وسائر الفئات الدنيا والوسطى منه يتكشف، على نحو ما، لدى هذه القوى والفئات الاجتماعية، كلما ازداد ضغطه على مصالح عيشهم وحرياتهم. لذلك كانت محاولة الطبقة الحاكمة ترسيخ طابع تيوقراطية نظامها، محاولة فاشلة في تثبيت إيديولوجيتها الدينية، إذ كانت محركة للعوامل التي تدفع عملية بناء إيديولوجية جديدة للمجتمع معارضة لإيديولوجية الدولة، أي الطبقة الحاكمة. وكان هذا الواقع يحدث الاهتزاز والتصدع في هذه الإيديولوجية الرسمية.

2 ـ إيديولوجية دولة الخلافة، ما هي؟ اتخذت الخلافة الإسلامية، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي، منذ تأسست كدولة بمفهومها «الحقيقي»، صفة كونها ممثلة للإسلام كدين إلّهي. وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع بأنها تحكمه بسلطة «إلّهية» غير قابلة للاعتراض فضلاً عن الرفض، ولا التغيير فضلاً عن الزوال. ومن الواضح أن صفة التمثيل الإلّهي، كانت انعكاساً لواقع السلطة الاستبدادية المطلقة، دون العكس. وكانت الشريعة



الإسلامية هي المستند النظري لهذا الواقع ونظرية الشريعة تقوم على فكرة «التوحيد» (اللّه الواحد الذي لا شريك له ولا شبيه له). إن هذه الفكرة هي قوام إيديولوجية دولة الخلافة. فإن وحدانية اللّه المطلقة المنفصلة انفصالاً مطلقاً عن الموجودات كلها، هي الصورة التي تنعكس فيها «أوحدية» الحاكم المطلق (الخليفة)، أو «وحدانية» الفئة الحاكمة التي لا شريك لها في السلطة بين فئات المجتمع. كما أن الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الإنسان واللّه. ومعنى ذلك أن إيديولوجية الدولة تقضي بأن تكون هي ـ أي الدولة ـ المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة. وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على أفكار الناس وفي تحديد مصادر المعرفة لهم. من هنا تأتي أهمية الدور الإيديولوجي والسياسي للمفكرين الذين كانوا يحاولون، بنوع من العفوية، صياغة إيديولوجية جديدة لمجتمعهم حينذاك، تواجه إيديولوجية الدولة المسيطرة. كانت هذه المحاولة تظهر في وقت حدوث تطور اجتماعي يسمح بظهورها، أي حالما يكون التطور الفكري متساوقاً مع الفكر الاجتماعي. وفي العصر العباسي الأول ـ كما أشرنا ـ كان التحرك الفكري في نشاط بالغ الحيوية. وبذلك كان الوضع الفكري العام مؤهلاً لأداء مهمة إيديولوجية بشكل ما.

3 ـ مقدمة أخرى نحو التصوف: هدفنا من دراسة التصوف، ليس التصوف بذاته، وليس هو هدفاً فلسفياً محضاً، وإنما الهدف وضع التصوف الإسلامي في مكانه التاريخي من عملية إعادة بناء جديد لإيديولوجية المجتمع العربي ـ الإسلامي في تلك الظروف التاريخية. ولكن حتى هذا ليس هدفاً تاريخياً مجرداً. لأن دراسة تاريخ الماضي كغاية بذاتها تعني تقديس الماضي بمطلقه. وذلك موقف لا نأخذ به، إلا إذا نظرنا إلى الماضي بما هو حي متحرك في تغير وصيرورة دائماً إلى حاضر ومستقبل. وبناء على هذه النظرة ندرس التصوف لنتعرف مكانه أيضاً من العملية الجارية في حاضرنا نفسه لإعادة بناء إيديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر.



ـ 5 ـ

4 ـ التصوف الفلسفي: الظروف التي كانت تنضج، في القرن الثالث الهجري (التاسع) لتغيير إيديولوجي، هي نفسها التي كانت تعد الفكر الفلسفي العربي لتغيير مكانه كتابع لعلم الكلام (تقدم شرح ذلك في الفصل الأول). وهذه الظروف تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تكمن في أساسها دوافع طبقية موضوعية. وكان لا بد أن يخلق ذلك أشكالاً جديدة من الوعي، ومنها الشكل الإيديولوجي. والفلسفة بطبيعتها شكل إيديولوجي. لذا كان من الطبيعي أن تكون الظروف المشار إليها دافعة للفكر الفلسفي أن يخرج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي، ليتخذ مكانه المستقل بين أشكال الفكر العربي في ذلك العصر، وليستطيع بذلك أن يعمل لتغيير إيديولوجي يلائم حاجة الظروف التاريخية، إذ كان الفكر الفلسفي المستقل عن الأصول اللاهوتية لعلم الكلام، هو الأكثر قدرة على مجابهة الإيديولوجية اللاهوتية الرسمية. وهذا الفكر الفلسفي المستقل بدأ تجلياته الأولى في الفلسفة العقلانية (فلسفة الكندي) وفي الفلسفة الصوفية. فما هي الأسس النظرية لفلسفة التصوف هذه؟ في ما يلي نستعرض ما هو جوهري من هذه الأسس.

أولاً ـ نظرية المعرفة

إن الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي ـ الإسلامي (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، الفقه وأصول الفقه) هو اتفاق هذه الظاهرات جمعاء على أن موضوع المعرفة هو اللّه، وأن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية اللّه (التوحيد) وأن حقيقة اللّه، أي ماهيته، لا يصل إليها إدراك الإنسان، وإنما يستطيع الإنسان أن يدرك أن اللّه موجود، وأنه واحد، وأنه بوحدانيته منزه عن المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً. من هذه الأرض اللاهوتية انطلق التصوف مثل غيره من أشكال الفكر العربي الأخرى في مسألة المعرفة ولكنه انفرد بطريقته الخاصة في تفسير عناصر ذلك الرابط المشترك. وكان



الظاهر من ذلك أنه لا يرفض هذه العناصر، لكن طريقته التفسيرية لها كانت تؤدي بالنتيجة إلى رفضها. غير أن «نظرية المعرفة» الصوفية لا تقتصر على الصلة بتلك الجذور اللاهوتية، بل ترجع بالأصل إلى أرض الواقع الاجتماعي الذي نبتت فيه تلك الجذور اللاهوتية نفسها. إذن، فما محتوى هذه النظرية، وما درجة علاقتها بالواقع الاجتماعي ذاك؟

نبدأ في وضع محتواها من أول صوفي تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفي للتصوف، وهو ذو النون المصري (ـ245هـ/ 859)، ووضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة أنواع للمعرفة: المعرفة الإيمانية الصرف، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية التي وصفها بأنها «خاصة بأهل ولاية اللَّه المخصلين الذين يشاهدون اللَّه بقلوبهم حتى يظهر الحق (اللَّه) لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين». من حيث الاتجاه الفلسفي الأساسي نرى الإطار العام للمعرفة الصوفية بهذا الوضع، هو الاتجاه المثالي. فهي ـ كما نرى ـ معرفة قلبية تحصل «بمشاهدة» اللَّه مباشرة، ولا تستند إلى العقل ولا إلى الحس. من هنا تبدأ مسألة المعرفة الصوفية. ولكن نرى خصائص أخرى في هذه المعرفة هي التي ستحدد مضمونها الإيديولوجي: أولاً، أصحاب هذه المعرفة هم من «أهل الولاية». وثانياً، «أهل الولاية» ذوو «كرامات» عند الصوفية، أي أنهم يجترحون خوارق الطبيعة، أي كما يفعل الأنبياء المعجزات في نظر الأديان. ثالثاً، «أهل الولاية» يظهر اللَّه لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين، أي حتى الأنبياء، فهم إذن يتفوقون على الأنبياء.. هذه الخصائص مهمة جداً في موضوعنا. إنها تضع العلاقة بين الإنسان واللَّه وضعاً جديداً، إنها تضع الإنسان في علاقة مباشرة مع اللَّه. وهنا نبدأ في رؤية الموقف الإيديولوجي. فقد سبق أن حددنا إيديولوجية الدولة الرسمية بأنها تحصر العلاقة بين اللَّه والإنسان في الشريعة. فالشريعة، حسب الإيديولوجية الرسمية، هي الواسطة الوحيدة إلى اللَّه.. في حين أن المعرفة الصوفية تتخطى هذه الواسطة لتجعل صلتها مع اللَّه مباشرة، دون واسطة.



ثانياً ـ نظرية الظاهر والباطن (التأويل)

هذه المسألة فرع لنظرية المعرفة عند الصوفية، أو هي نتيجة لها. وفي هذه المسألة تحايل على الواقع الإسلامي المحكومين به. فهم لكي يحتفظوا بوجودهم ضمن دائرة الإسلام، مع كونهم تجاوزوا القاعدة الأساسية **للإسلام (الشريعة)، لجأوا إلى الاعتراف الظاهري بنصوص الشريعة، ليكون** هذا الاعتراف منطلقاً لهم في سبيل رفض الشريعة. هم يعترفون بهذه النصوص، ويضعون نظرية الظاهر والباطن، لتفسيرها ـ أي النصوص ـ على غير دلالتها الظاهرة، باعتبار أن لها «باطناً» يختلف عن ظاهرها. أما ما هو **هذا «الباطن»، فذلك أمر لا يحدده غيرهم، فإن لهم وحدهم، وفقاً لمفهوم** المعرفة عندهم، أن يكشفوا أسرار «باطن» الشريعة. ولكن الكشف أدى بهم إلى أن الشريعة لا ضرورة لها في معرفة اللّه، ما دام بإمكانهم أن «يعرفوه» مباشرة.

إن نظرية الظاهر والباطن، تقضي أيضاً، عند الصوفية، بخرق وحدة الحقيقة الدينية. فإن الحقيقة في الإيديولوجية الرسمية واحدة، هي الشريعة. ولكن الصوفية يقولون ـ وفقاً لنظرية الظاهر والباطن ـ إنَّ الشريعة هي الحقيقة الظاهرة، وهناك الحقيقة الباطنة التي هي **الجوهرية**، وهي التي يرجعون إليها، دون الظاهرة.. فالنتيجة ـ على كل حال ـ هي رفض الشريعة.

لقد استفاد الصوفية، في سبيل إبراز موضوعتهم بشأن الظاهر والباطن، من أن تصنيف معاني القرآن والحديث النبوي إلى ظاهر وباطن، أمر له أساس في القرآن وفي الحديث النبوي ـ كما ادعوا ـ وفي تقاليد المسلمين الأولين أثناء العصر الإسلامي الأول وعند الشيعة (النصوص والمعطيات). ومن هذا الباب استطاعوا الخروج من حرج الموقف تجاه المسلمين المحافظين. على هذا أقاموا الحق لأنفسهم في **تأويل** النصوص الإسلامية وإخضاع دلالتها «الباطنية» لمفاهيمهم الصوفية دون حرج.. وساعدهم أيضاً



أن مفهوم «التأويل» غير محدد تحديداً صارماً في المصطلح الإسلامي الرسمي. لقد استخدم الصوفية فكرة «التأويل» وموضوعة «الظاهر والباطن» ـ كما استخدمها قبلهم بعض فرق الشيعة الغلاة ـ إلى المدى الذي سمح لهم أن يقولوا بإسقاط الشريعة بناء على ما ينتهي إليه «التأويل». وفي عرضنا، بهذه المناسبة، لمواقف الفرق الشيعية، لحظنا في هذه المواقف ـ بعد إسقاط قشورها الغيبية والذاتية ـ أبعاداً غير مباشرة تشير إلى شكل من أشكال المحاولات التاريخية للإنسان لاكتشاف العلاقة الصحيحة بين الوعي الإنساني والعالم الخارجي، وإن بطريق التصورات والأوهام الغيبية والمجردات.

ثالثاً ـ موقف الصوفية من الشريعة

أصبح هذا الموقف واضحاً، مما تقدم في موضوع التأويل.. ولكن لا بد من تحديد أدق لهذا الموقف الآن على أساس نظرية التصوف الفلسفية. إن موقف التصوف الفلسفي من الشريعة يتحدد بناء على موقفه في نظرية المعرفة. فهو بعد أن اتخذ مفهوماً للمعرفة يصل بين اللّه والإنسان مباشرة بطريق «المشاهدة» الباطنية (القلبية) أصبح ذلك يعني إلغاء كل واسطة، حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرج على فكرة «التوحيد» بمفهوم الإسلام الرسمي، وهو التنزيه المطلق، أي ـ بالنتيجة ـ ألغى فكرة الانفصال المطلق بين اللّه والإنسان. وهذا الانفصال يعني أن لا إرادة للإنسان مع إرادة اللّه، ولا قدرة للإنسان على إدراك وحدانية اللّه. فخروج نظرية المعرفة الصوفية على هذا الانفصال، إذن، هو خروج ـ بالضرورة ـ على الشريعة باعتبارها الواسطة التي تحقق هذا الانفصال. وقد ظهر مما سبق أن الخروج على الشريعة عند الصوفية على هذا النحو لا يناقض اهتمامهم بالتأويل الذي يعني ظاهراً الاعتراف بالشريعة. ذلك لأن اعترافهم كان وسيلة للرفض كما أوضحنا، أي كان شكلياً.

أما البعد الحقيقي لهذه النتيجة، فهو رفض النظام الاجتماعي ذاته. أي أننا نستنتج هنا كون رفض الشريعة ليس هو بذاته هدف الصوفية، فهذا هو



الوجه الفلسفي فقط لعمليتهم. بل هم أرادوا من هدم الجدار الفاصل بين اللّه والإنسان (الشريعة)، أن يهدموا ـ بالحقيقة ـ الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان (بين رأس النظام الاجتماعي والمجتمع) لأن الشريعة هي المستند الإيديولوجي لهذا النظام، وبهذا المستند يحكم الشعب حكّماً استبدادياً مطلقاً، على نحو ما يصور النظام سلطة اللّه المطلقة. فالنظام يصور سلطة اللّه على مثال سلطته هو دون العكس. ذلك هو مؤدى نظرية المعرفة الصوفية، على اختلاف المذاهب التي ظهرت في الإسلام باسم التصوف الفلسفي. وهذا المؤدى هو المضمون الإيديولوجي الثوري في فلسفة التصوف. ولكن مشكلة الصوفية أنهم حين رفضوا مفهوم «التوحيد» الإسلامي الرسمي، ظلوا محافظين على فكرة «التوحيد» بمعناها التنزيهي المطلق، مع كون نظريتهم المعرفية تقضي بوضع علاقة الإنسان مع اللّه بصورة مباشرة. وبذلك أقاموا مفهوم «التوحيد» على أساس تناقضي لا حل له. فالتنزيه المطلق يناقض كل علاقة مباشرة مع اللّه. لأن أية علاقة مباشرة معناها هدم هذا التنزيه. فهم إذن أقاموا مضمونهم الإيديولوجي على أساس المحال. وكل صور «الفناء» باللّه، وصور «الاتحاد» و«الحلول» و«وحدة الوجود» و«الإشراق» في مذاهب الحلاج والسهروردي وابن عربي ـ كلها تعاني هذه المشكلة المستعصية على كل حل افترضوه لها (معطيات ونصوص). ورغم ذلك نجد فارقاً بين هذه المذاهب من حيث النظر إلى العالم الخارجي. نجد مثلاً عند الحلاج ومعاصريه اعترافاً بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي. بناء على مذهبي الحلول والاتحاد بين العالم واللّه، أي بين طرفين موجودين، معترف بوجودهما.

ـ 6 ـ

رابعاً ـ التصوف الإشراقي

سنرى في هذا النوع من التصوف صورة تختلف عن صورته التي رأيناها حتى الآن. فهنا تركيب جديد للصورة يتضمن مفاهيم ومقولات ومصطلحات



لم تكن قد دخلت تصوف القرن الثالث الهجري (التاسع). وإذا كانت قد دخلته بشكل ما، فإنها لم تكن قد تحولت إلى مفاهيم ومقولات تصوفية فلسفية محددة (نصوص من القرن الثالث الهجري تلوح فيها تعابير إشراقية غير متبلورة).

أ ـ في نظرية الإسماعيلية

قبل الكلام على التصوف الإشراقي في مذهبه الحقيقي، أي مذهب السهروردي، لا بد من الكلام على نظرية الإسماعيلية ذات الاتجاه الباطني، لأنه ترددت في هذه النظرية أفكار واتجاهات كانت بمثابة خطوة ثانية نحو إشراقية السهروردي (أصل الإسماعيلية تاريخياً ومذهبياً).

النقطة المشتركة بين نظرية الإسماعيلية وإشراقية السهروردي، هي تعدد الوسائط في علاقة الإنسان مع اللّه. في حين أن أشكال التصوف السابقة كانت الوساطة مباشرة، لا تعدد فيها: كان «الفناء» الصوفي بذات اللّه مباشرة، أو «حلول» اللّه في الوجود أو في الإنسان، أو «الاتحاد» بين اللّه والإنسان ـ كل ذلك بشكل مباشر. أما في نظرية الإسماعيلية، فنرى أمراً جديداً، إذ نرى شكلاً من التسلسل في العلاقة مع اللّه «يتجسد» في صورتين: صورة بشرية تتمثل في سبعة من **الأئمة**، واثني عشر من **الحجج**. تقابلها صورة فلكية تتمثل في سبعة **أفلاك**، واثني عشر برجاً من الأبراج السماوية. وفي هاتين الصورتين نجد صدى للفيثاغورية القديمة عن تقديسها **العدد 7**. ولكن الإسماعيلية صبغت هذا الصدى الفيثاغوري بصبغة إسلامية، فقالت بانتقال **الإمامة** من إسماعيل بن جعفر الصادق أحد أئمة الشيعة، إلى محمد بن إسماعيل، ودعته بالإمام «السابع التام» إذ به تم دور الأئمة السبعة (من علي بن أبي طالب إلى محمد بن إسماعيل) وبنت هذه «**السبعية**» على أساس عدد أيام الأسبوع، وعدد السماوات «السبع»، وعدد الكواكب «السبعة». أما فكرة الوسائط بين اللّه والعالم فقد بنتها على الصورة التالية: أبدع اللّه «**العقل الأول**» وهو تام بالفعل، وبواسطته أبدع النفس وهي كائن غير تام. وفي النفس حركة تتجه بها من النقص إلى



الكمال، وللحركة آلة بها حدثت الأفلاك السماوية، وفي الأفلاك حركة دائرية تدبرها النفس بها حدثت الطبائع البسيطة (أصل الوجود الطبيعي)، وحركة مستقيمة تدبرها النفس أيضاً، بها حدثت المركبات (الموجودات الطبيعية) ومنها الإنسان، وبهذه الحركة اتصلت النفوس الجزئية (نفوس الأفراد) بأبدانها. ويتميز نوع الإنسان باستعداده الخاص لتلقي فيض الأنوار الروحانية، وعالم الإنسان مقابل العالم كله. وكما في العالم العلوي عقل ونفس، كذلك في الإنسان: عقل كلي (نوع) يتمثل بالنبي ـ واسمه «الناطق» ـ ونفس كلية أيضاً هي بحكم الطفل الناقص المتوجه للكمال ـ واسمها «الأساس» وتتمثل بالوصي (الإمام) ـ وهي تبلغ درجة الكمال حين تصل إلى درجة «العقل» وتتّحد به، بتأثير الحركات الفلكية. وكما تتحرك الأفلاك بتحريك من العقل والنفس الكليين، تتحرك النفس الجزئية والأشخاص في عالمنا بتحريك من النبي والوصي في كل زمان، ويدور الزمان سبعة سبعة، حتى الدور الأخير، وهو زمان «القيامة»، وعندها ترتفع التكاليف وتزول الشرائع..

ب ـ محاولة متميزة لتفسير العالم

نستخلص من هذه الصورة لنظرية الإسماعيلية أنها ترسم تخطيطاً أنتولوجياً وإبستمولوجياً معاً. ففي عملية واحدة يتحقق الوجود والمعرفة: اللّه يبدع العقل الأول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الأفلاك، وتحرك الأفلاك دائرياً ينتج البسائط، وتحركها باستقامة ينتج المركبات. وتنتهي العملية عند الإنسان بوجهين: وجه إيجاد، ووجه فيض أنوار، أي معرفة.

ونستخلص أيضاً من الصورة أن العقل الأول قديم، لأنه وجد بإرادة إلّهية قديمة. فما ينتج عنه أيضاً قديم، فالعالم إذن قديم. وهذا ميل مادي في نظرية الإسماعيلية. ونستخلص من الصورة كذلك نظرة إلى أصل المادة. إذ يظهر منها أن الطبائع البسيطة هي أصل الكائنات المادية، ونرى هذه الطبائع مرتبطة بالحركة، وتحول البسائط إلى مركّبات مرتبط أيضاً بالحركة. قد



يكون في هذا التخطيط أصل رواقي. ولكن ـ على كل حال ـ نرى هنا ما يشير إلى ميل مادي بشأن نظرية الحركة يقوم على وضع ميتافيزيقي. ويمكن أن نقول إن تفسير العالم قد تشكل بشكل ميتافيزيقي وانطلق من أساس مادي. يبرز ذلك في الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي، وفي الاعتراف بالحركة كمبدأ لوجوده. فهل لنا أن نستكشف من ذلك رؤية جنينية للحركة كأسلوب لوجود المادة بالرغم من أن هذه الرؤية مغلفة بنظرة مثالية غائية؟

ج ـ إشراقية السهروردي

□ ـ **تداخل الفلسفات**: نلحظ أولاً عند بحث إشراقية السهروردي شهاب الدين المقتول (549 ـ 587هـ/ 1153 ـ 1191) أنها نموذج للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية بخاصة) وفلسفة التصوف. ونلحظ ثانياً أن التداخل يشمل فلسفات شرقية قديمة ويونانية. ولكن ذلك يجري ضمن إطار إسلامي عام. ونلحظ ثالثاً أن السهروردي كان مستوعباً كل هذه المصادر وواعياً علاقة إشراقيته بها. وهذا ما سميناه وعياً «لعالمية» الفكر البشري، بالرغم من أن السهروردي لم يدرك علاقة كل تراث فكري ببيئته وعصره، وعلاقة ذلك بفكرة «العالمية».

□ ـ **ظاهرات العصر**: ونلحظ أيضاً أن عصر السهروردي يتميز بظاهرتين رئيستين: **الأولى**، اشتداد الإرهاب الفكري بعد أن حمل الغزالي لواء هذا الإرهاب ضد الفكر الفلسفي، بل ضد الفكر المتحرر بوجه عام. والظاهرة **الثانية**، دخول تناقض جديد في هذا العصر على الصعيد السياسي نشأ عن موجة الغزو الأوروبية الاستعمارية إلى الشرق (الحروب الصليبية)، مع تناقضات الحكام العرب الإسلاميين فيما بينهم بشكل صراعي دموي. يضاف إلى هاتين الظاهرتين أن أزمة النظام الاجتماعي الإسلامي قد استفحلت أكثر فأكثر في هذا العصر، متمثلة بحالتي الضعف والعقم في الشكل السائد للإنتاج وللعلاقات الإنتاجية، مما كان يثير باستمرار انتفاضات جماهيرية طبقية، ويخلق أشكالاً جديدة من الكفاح تحت وطأة هذه الأزمة، دون أن



يؤدي كل ذلك إلى تغيير لمصلحة هذه الجماهير. كانت الأشكال الكفاحية كلها تتحطم دون جدوى، فنشأ عن ذلك لدى المثقفين والمفكرين المتحررين انعكاس يحتوي صورة اليأس من تغيير الواقع الاجتماعي المشحون بأنواع الشقاء المادي والروحي للكثرة من فئات المجتمع. لم يستطع هذا اليأس أن يتحول إلى فكر ثوري إيجابي، فتحول إلى فكر «ثوري» سلبي عدمي أدى إلى رفض العالم المادي، بل أدى بعض أشكاله إلى رفض وجود هذا العالم، والتعلق بوجود غيبي يبنى فيه عالم ميتافيزيقي جمعت عناصره من فلسفات عالمية سابقة، وتنوعت أشكاله وتركيباته. ولكنها جميعاً تعكس صورة نظام يكون تعويضاً عما يفقده هؤلاء المفكرون في نظام مجتمعهم الواقعي الذي يرفضونه.

ذلك هو البعد الأساسي الواقعي لعالم الإشراق الصوفي الذي استكمل أسباب ظهوره في الفكر الفلسفي الصوفي، على شكل مذهب متكامل، على يد شهاب الدين السهروردي.

□ ـ كيان وجودي ومعرفي: هذه هي السمة البارزة الأولى للعالم الإشراقي الذي تخيله السهروردي وبنى منه مذهبه في القرن السادس الهجري (الثاني عشر)، على نحو ما بدأ الإسماعيلية عالمهم «الباطني». فالنور هنا مبدأ لوجود العالم بكامله: يفيض أولاً من «نور الأنوار» (اللّه) ثم يهبط درجة درجة حتى نهايته السفلى. وكل درجة هي وجود نوراني، ولكن بمستوى من النور أقل منه في الدرجة السابقة، فإذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الأجسام) تضاءل النور حتى الاضمحلال. وهنا تكون المرتبة «المظلمة» من الوجود. ولكن ليس عند السهروردي نور وظلام، كما هو الأمر عند الزرادشتية والمانوية، بل عنده شيء واحد: النور، وعدم النور. وفي هذه الطبيعة الوجودية للعالم تكمن الطبيعة المعرفية. فالنور من حيث هو مبدأ الوجود، هو مبدأ «للحقيقة» التي هي هدف المعرفة. وفي هذا العالم الإشراقي حركة مزدوجة: حركة صاعدة هي «فعل المشاهدة»، وحركة هابطة هي «فعل الإشراق» وكلتا الحركتين وجودية ومعرفية معاً (المصادر).

□ ـ تنزيه، ورفض للتنزيه: «نور الأنوار» يشمل هذا النظام بمختلف



درجاته، وحركاته. فهو حاضر فيها جميعاً. وحضوره يحصل في شكلين: **في شكل فيضه المتسلسل من الأعلى إلى الأدنى، وفي شكل إشراقه** المباشر دون تسلسل على كل وحدة بمفردها من وحدات هذا النظام. فاللَّه، إذن، **حاضر في العالم كله،** وحضوره دائم. **هذا من جهة. ثم نرى السهروردي** ـ من جهة ثانية ـ يأخذ بفكرة المعتزلة من أن صفات اللَّه هي عين ذاته، مبالغة في تنزيه اللَّه ووحدانيته. فنرجع إذن، إلى معضلة الصوفية الأساسية: **التناقض بين تنزيه اللَّه المطلق (انفصاله المطلق عن العالم) وبين حضوره الدائم في العالم (اتصاله بالعالم).**

□ ـ **الموقف من العالم المادي:** يبدو لنا موقف السهروردي من العالم المادي موقفاً **أفلاطونياً،** بمعنى إنكار وجوده الحقيقي. نستنتج ذلك من التصنيف المركب المعقد لنظام العالم الإشراقي، الذي يتلخص بأن هناك عالماً روحانياً فقط، يتألف من نظامين: عمودي، وأفقي. **أولهما** يتولد بعضه من بعض بطريق الفيض النوري، من «النور الأقرب» أو «العقل الأول» حتى «أرباب أنواع العالم المثالي» (ويسميه العالم المعلق)، ويسميه أيضاً عالم «الأمهات». **وثانيهما**، (الأفقي) لا يتولد بعضه من بعض، لأن وحداته متكافئة، وهو نظام «أرباب الأنواع» التي يصدر عن كل منها نوع خاص يكون مصدراً لأحد الأجر م الفلكية أو لأحد العناصر الأرضية. إذن، فكل ما في العالم المادي له «نوع» في العالم السماوي (الروحاني). وهذا «النوع» هو تعبير آخر عن «المثال» الأفلاطوني. فالعالم المادي ـ بناء على ذلك ـ **لا وجود حقيقياً له،** بل ظل وتابع «لأرباب الأصنام النوعية» (المثل). (الوصف الكامل لتركيب هذا النظام الإشراقي، والمصادر، ص150، 154). إذا أضفنا هذا المفهوم الوجودي للعالم، مفهوم المعرفة الإشراقية الغيبية المحض، أمكن أن نحدد الاتجاه الفلسفي العام عند السهروردي بأنه داخل في **الاتجاه المثالي الذاتي.**

□ ـ **أصالة الماهية:** هذه المسألة تزيد مثاليته الذاتية وضوحاً. وهي نتيجة منطقية لمفهوم نظام الوجود كما ذكرناه. فما دام السهروردي أقام هذا النظام على إنكار وجود العالم المادي وجوداً حقيقياً، فمن البداهة أن تكون



الماهية هي الأصل دون الوجود. وفي النصوص التي اعتمدناها هنا نرى السهروردي ينكر الوجود العيني للجسم، ويرى وجوده اعتباراً عقلياً محضاً. فلم يبق لدينا مجال للشك بأنه قائل بأصالة الماهية، لا بأصالة الوجود. وهو يصرح بهذه النتيجة دون أن يترك الأمر للاستنتاج وحده، وذلك خلال مناقشته فلسفة أرسطو والأرسطيين. وبالمقارنة ـ هنا بين السهروردي والفلاسفة العقلانيين في هذه المسألة، وجدنا اتفاقاً على الانتهاء إلى القول بأصالة الماهية، مع فرق في المنطق: السهروردي ينطلق من أساس أنتولوجي، وأولئك ينطلقون من منطلق معرفي، رغم أن منطلقهم الأنتولوجي ينتهي بهم إلى الأخذ بأصالة الوجود.

□ ـ **الرؤية البصرية والإشراق**: انسجاماً مع منطق النزعة المثالية الذاتية عند السهروردي، يبطل المعرفة الحسية حتى من خلال أبرز أدواتها المادية: العين. لأنه ينفي الرؤية البصرية المادية لجهاز النظر العضوي، ويعتبر الإبصار الحسي خاضعاً لفعل الإشراقات الروحية. وبذلك يقطع الطريق على المعرفة العقلية من حيث كونها تبدأ عند العقل بلحاظ الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية لكي تتحول التجربة إلى مفاهيم ومقولات أو كليات عقلية.

□ ـ **النبوة، والنبي، والشريعة**: كيف نحدد موقف الفلسفة الإشراقية عند السهروردي من الإسلام كدين وإيديولوجية؟ يمكن تحديده من جانبين: جانب التوحيد، والجانب المتعلق بقضية النبوة بوجه عام، ونبي الإسلام خصوصاً، وبقضية الشريعة كنظام اجتماعي.

من جانب «التوحيد»، ظهر موقفه في الفقرة 4 (التنزيه ورفض التنزيه) وهو الموقف الصوفي العام المحكوم بالتناقض، كما أوضحنا سابقاً.

ومن الجانب الآخر، يظهر لنا أن موقفه لا يتفق مع الإيديولوجية اللاهوتية الرسمية. فقد رأينا نظامه الإشراقي لا مكان فيه للنبوة والأنبياء بشكل واضح، بل نرى هذا المكان يتساوى فيه الحكماء والأنبياء، كما في رسالته الفارسية «صفير سيمورغ» (صفير العنقاء). وفي كتابه، «حكمة الإشراق» يأتي ذكر النبي محمد باسم «صاحب هذه الشريعة»، دون ذكر



اسمه، في معرض الكلام على المقامات العليا التي يصل إليها الحكماء، ويقول هنا فقط هذه العبارة عن «صاحب هذه الشريعة»: «.. وهو ما حكاه عن نفسه صاحب هذه الشريعة». إن هذه العبارة لا تدل على موقف واضح، إن لم تدل على موقف سلبي مبهم، إذ يضع النبي محمداً في مستوى أفلاطون وهرمس وأنباذوقليس وفيثاغورس. وفي كتابه «التلويحات» نص يذكر فيه النبوة بوجه عام. ويمكن الاستنتاج منه الاعتراف بالنبوة وسيطاً بين اللّه والناس، ولكن هذا الكتاب لا يمثل فلسفته الإشراقية، لأنه عرض وتعديل ومناقشة للفلسفة المشائية. مضافاً إلى أن في «حكمة الإشراق» نصاً ينقض ذلك النص. فهو يذكر فيه «خليفة اللّه في أرضه»، ولكن نفهم بعد ذلك من نصوصه الأخرى أن النفس الإنسانية خليفة «للنور الأعلى» في العالم الأرضي، وهي «الخليفة الكبرى» وأن النار أيضاً «خليفة»، وهي «الخليفة الصغرى». ويذكر في نص آخر أن «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات». فهل هذا هو النبي؟ لا، إن مقارنة نصوصه كلها، بعضها ببعض تنفي ذلك.

أما الموقف من الشريعة فنعرفه أولاً من أصل مفهوم «التوحيد» الصوفي على نحو ما شرحنا أكثر من مرة، وهو ثانياً، يتأكد بنص له يقول إن الواصلين إلى «مقام الفحول من الأنبياء والحكماء» حين يصلون إلى هذا المقام «تفنى لديهم كلمات: هو، وأنت، وأنا في بحر الفناء. وهناك تسقط الأوامر والنواهي» أي تسقط عنهم تكاليف الشريعة. إن سقوط الشريعة عن المتقدمين في التجربة الصوفية مما يحدد الموقف الفلسفي والإيديولوجي في التصوف الفلسفي بعامة، وفي الفلسفة الإشراقية بخاصة، وهو الموقف المحدد لنظرتهم إلى النبوة والوحي والشريعة، أي النظرة التي هي في الأساس الصيغة النظرية المعبرة عن رفض النظام الاجتماعي الذي تمثله فكرة النبوة والوحي والشريعة.

□ ـ **العالم**: أزلي أبدي: في هذه المسألة تظهر لنا صورة جديدة لعدم الانسجام الذي تتميز به الفلسفات المثالية في التاريخ كله. نجد السهروردي ينتهي إلى القول بأزلية العالم وأبديته، رغم كون فلسفته الإشراقية تقوم على



أساس مثالي ذاتي كما أشرنا سابقاً. ومما يلفت الانتباه هنا أن السهروردي كان على وعي واضح لموقفه في هذه المسألة، فهو يضع له قاعدته النظرية على أساس مقولة التلازم الحتمي، بحكم العقل، بين العلة ومعلولها. في هذا المجال يحدد العالم بأنه هو «ما سوى اللّه». ثم يقسم هذا العالم إلى قسمين: قديم، وحادث. الأول، يشمل العقول والأفلاك، والثاني، ما عدا ذلك، أي العناصر نفسها. ولكنه يلحظ بعد ذلك أن حدوثها نسبي، وليس مطلقاً. وذلك بالنسبة للقسم الأول فقط من العالم، لكونه «أعلى». ومعنى الحدوث النسبي أنها قديمة أيضاً بحكم تبعيتها «للعالم الأعلى». ولكن إذا انتزعنا من هذا الكلام على الحدوث النسبي شكله الميتافيزيقي، فربما نجد في أساسه رؤية غامضة لحركة التغير والصيرورة في «العناصر» (العالم المادي) عبر عنها السهروردي ـ حسب طريقة تفكيره ـ بـ «الحدوث النسبي». ثم أليس في كلامه على حدوث العناصر وقدمها تناقض مع موقفه العدمي من وجودها، أي نفيه لوجودها الحقيقي، أو نفي كونها «جواهر عينية»، لأن الحديث عن كونها قديمة أو حادثة هو بمثابة الاعتراف بوجودها الموضوعي، غير الوهمي.

ومهما يكن، فإننا نرى أن السهروردي كان واعياً المدلول الجوهري لقوله بأزلية العالم، وهو نفي فكرة الخلق، أو بالأقل: نفي المسلمة اللاهوتية القائلة بخلق الوجود من عدم، لأنه يقول صراحة: «إن نور الأنوار، والأنوار القاهرة، لا يمكن أن يحصل منهم شيء بعد أن لم يكن موجوداً». إذن، يمكننا أن نجد في ثنايا فلسفة السهروردي الإشراقية المثالية بعض المواقف المادية. أما عدم الانسجام بين اتجاهه العام المثالي وهذه المواقف المادية فهو ظاهرة شائعة في معظم الفلسفات المثالية، كما قلنا غير مرة.

□ ـ **وأزلية الحركة والزمان**: هذه خطوة أخرى في مواقفه المادية. إن أهمية هذه الخطوة لا تنحصر في الاعتراف بأزلية الحركة والزمان، بل أهميتها أيضاً في كونها اقترنت عند السهروردي بفكرة التلازم بين العالم والحركة، ثم التلازم بين الحركة والزمان. ولا شك أن ظهور هذه الفكرة



عنده يستند، أساساً، إلى مصدرين: **أولهما**، افتراضات وجدت عند الفلاسفة الماديين اليونانيين القدماء، **وثانيهما**، منجزات التقدم النسبي للعلوم الطبيعية عند العرب خلال أربعة قرون سبقت عصر السهروردي، خصوصاً في مجالات علوم الفلك والميكانيك والفيزياء. إن تأثره بالمصدر الأخير ـ بالأخص ـ يظهر في التزامه أيضاً بعلاقة السببية بين أشياء الوجود كلها. وعلى قانون هذه العلاقة بنى نظامه الإشراقي الميتافيزيقي كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهذا أيضاً مظهر من مظاهر التزاوج والتفاعل بين العلم الطبيعي والفلسفة. ومن هنا نرى هذا النظام الإشراقي في فلسفة السهروردي نظاماً حركياً شاملاً. فكل وحداته، صعوداً ونزولاً، متحركة بصورة ديناميكية مستمرة. ومن هنا أيضاً كانت النار عنده «أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر». كل ذلك يجعلنا نستنتج أن ديناميكية هذا النظام هي انعكاس لديناميكية حركة الواقع المادي نفسه، وإن كانت تتراءى في تفكير السهروردي صادرة من خارج الأشياء، لا من داخلها، أو من طبيعة وجودها الواقعي. أما التناقض الداخلي بين بنية الإشراقية الغيبية الفوقية وبين أساسها الواقعي المادي، فهو ـ كما نرى ـ مظهر للتناقض الكامن في داخل المجتمع الذي عاش فيه هذا الفيلسوف، ومظهر لتخلخل القيم الاجتماعية والسياسية والفكرية الذي كان نتاج التأزم الحاد في تناقضات هذا المجتمع.

د ـ الأساس الواقعي لفكرة «الوسائط»

نقصد هنا مراجعة قضية مهمة تتمثل في «باطنية» الإسماعيلية، وفي «إشراقية» السهروردي، وكانت لها قبل ذلك جذور في كثير من المذاهب والفرق الدائرة في الإسلاميات، ولا سيما فرق «الغلاة». نعني بها قضية تعدد «**الوسائط**» الفلكية «الروحانية» في علاقة الإنسان مع اللّه. تبرز هذه القضية أكثر فأكثر ـ كما نلحظ ـ كلما تقدم القرن الرابع الهجري (العاشر) ثم دخلنا في القرن الخامس الهجري فما بعدهما. نرى هذه «الوسائط» تفيض «الأنوار الإلّهية» على شخصيات بشرية ليست لهم مقامات اجتماعية



عالية، فترتفع بهم هذه «الأنوار» إلى مقامات الإمامة، أو النبوة، حتى الألوهة. إن تفسير هذه الظاهرة ـ في منهجنا ـ يرتبط بالاتجاه العام لحركة التغيرات الاجتماعية والسياسية في ذلك العصر، رغم مظهرها الغيبي الذي يبدو كأنه بعيد عن الواقع الخارجي. فقد كان التصوف الفلسفي أول تشكله في العالم الإسلامي يعارض النظرية اللاهوتية الرسمية بوضعه علاقة الإنسان مع اللّه على أساس كونها مباشرة دون «وسائط». فلماذا حدث هذا التغير في التصوف الفلسفي، فظهرت صور «الوسائط» كما رأيناها عند الإسماعيلية وفي الفلسفة الإشراقية؟

نعتقد أن هذا التغير حدث نتيجة للتغير في أوضاع السلطة السياسية لدولة الخلافة. فقد كان شكل سلطة الدولة، قبلاً، يقوم على «مركزية» مطلقة. لذلك كان شكل الرفض لإيديولوجيتها يتوجه نحو رفض الوساطة بصورة مطلقة أيضاً، كأساس نظري لرفض الانفصال بين اللّه والإنسان. ولكن، منذ خلافة المتوكل العباسي أخذت هذه «المركزية» تتفكك وتتفتت، فتعددت «الوسائط» الحاكمة بين «مركز» الخلافة والمجتمع بقدر تعدد الحكام المستقلين أو شبه المستقلين في الأقاليم المختلفة، مع ما كان يرافق ذلك من اشتداد الضعف في قوى الإنتاج الزراعي وفي علاقات الإنتاج الإقطاعية، وازدياد نمو السيطرة الاقتصادية التجارية وتعاظم دور المنظمات الحرفية، بشكلها التاريخي المعين. إن هذه التغيرات أخذت تدفع إلى السطح مظاهر الخلل والاهتزاز في البنية العامة للنظام الاجتماعي، بفعل اشتداد الصراع الطبقي والصراع الفئوي داخل الطبقة المسيطرة. ثم أخذت هذه التغيرات كلها تنعكس على الأشكال الفكرية، لا سيما الفكر الصوفي. ويبدو لنا أن هذا الفكر كان أكثر ثورية رغم طابعه المغرق في الغيبية. ذلك بفضل مدلوله الإيديولوجي، أي رفضه للمستند النظري لإيديولوجية النظام الاستبدادي المطلق. واستنتاجنا هنا هو أن انعكاس تلك التغيرات في الفكر الصوفي، أحدث فيه ذلك التحول من رؤية العلاقة المباشرة مع اللّه إلى رؤية العلاقة المتعددة الوسائط التي تصل الأرض بالسماء والسماء بالأرض، تعبيراً عن تحول في شكل الرفض الإيديولوجي. إذ أصبح الرفض، بعد



التغيرات الاجتماعية ـ السياسية المشار إليها، يتوجه إلى أكثر من سلطة سياسية، وإلى أكثر من فئة داخل الطبقة الحاكمة المتعددة السلطات التي تتقاسم، إما بالقهر أو بالمساومة، مغانم النظام ضد مصالح جماهير الكادحين المستغلين والمعدمين. إن وحدات السلسلة الإشراقية كوسائط بين الأرض والسماء هي الصورة الفكرية الطوباوية للعالم كما كان يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر، كتعويض أو بديل عن تلك السلسلة المتفككة من السلطات على الأرض التاريخية المعينة، أرضهم الاجتماعية الواقعية.

هـ ـ ثورية.. ولكن «ميتة»

لا نشك في أن المضمون الإيديولوجي الذي يتأكد لدينا وجوده في الفكر الصوفي الفلسفي، الإشراقي وغير الإشراقي، ينطوي على نظرية ثورية بوضعها التاريخي. ولكن القصور الكامن في أساس هذه النظرية، الذي هو استحالة التحقق، قد أفقدها جوهر الحياة، فبقيت «ميتة»!. ولكن الأمر المدهش أنها كانت تثير رعب الحكام، رغم قصورها الداخلي هذا!.

ـ 7 ـ

خامساً: وحدة الوجود

فكرة «وحدة الوجود» تقترن ـ في تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي ـ باسم ابن عربي (560 ـ 638هـ/ 1165 ـ1240). ففي مذهبه الصوفي استقرت الفكرة كمصطلح وكمضمون فلسفي صوفي. وفي مذهبه أيضاً اشتدت المواجهة الحادة بين التيارين الرئيسين في الفكر العربي ـ الإسلامي: التيار الفلسفي العقلاني متمثلاً بابن رشد الذي تخلص نهائياً من النزعة الصوفية بعد ابن سينا، والتيار الفلسفي الصوفي متمثلاً بابن عربي الذي اعتمد «الرؤيا» الغيبية أساساً نهائياً للمعرفة. كان المضمون المغرق في التجريد



الذي اتخذته فكرة «وحدة الوجود» في مذهب ابن عربي، هو التجلي البارز لتلك المواجهة الحادة بين التيارين.

1 ـ مفهوم «وحدة الوجود»: لا بد هنا من التفريق بين مفهومين «لوحدة الوجود»: المفهوم الذي تأخذ به الفلسفة المادية الدياليكتيكية، والمفهوم الآخر الذي تلتقي عنده مختلف الفلسفات المثالية. الأول يعني: الوحدة المادية للعالم الواقعي الوحيد. والثاني يعني: وحدة «روحية» بشكل ما بين عالمين: عالم الواقع المادي، وعالم ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا). هذا عند المثاليين الموضوعيين. أما عند المثاليين الذاتيين، فإن «وحدة الوجود» تعني أن ليس سوى وجود واحد، هو اللّه، أو عالم «المثل» (أفلاطون) وغيرهما من التصورات المثالية الكثيرة.

بوجه عام، مفهوم «وحدة الوجود» في مذهب ابن عربي يدخل في نطاق المفهوم المثالي، ثم هو يتردد بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية. غير أن نزعته الغالبة تتجه إلى المثالية الذاتية، كما سنرى. وفي تصوري أنه لجأ إلى هذا المفهوم ـ عن وعي أم غير وعي ـ لحل مشكلة التناقض الداخلي الذي يعانيه مفهوم «التوحيد» الصوفي. لأن هذا التناقض أوقع الصوفية في مأزق يضعهم: إما خارج الإسلام، أو خارج «التجربة» التصوفية نفسها، سواء من حيث مضمونها الأنتولوجي ـ الإبستمولوجي المزدوج، أم من حيث مضمونها الإيديولوجي الثوري. فإن الإصرار على جمع النقيضين: الوحدة المطلقة «للذات الإلّهية»، و«الاتصال» الصوفي «بالذات الإلّهية» في وقت واحد، هو الإصرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال، فلا هو أبقى على «التوحيد»، ولا هو انتفع بثورة الخروج على إيديولوجية التوحيد. . انطلاقاً من هذا التصور لمأزق الصوفية الإسلاميين، أتصور أن ابن عربي حاول التوجه إلى مفهوم جديد «للتوحيد» لعله يخرجهم من هذا المأزق، فصاغ هذا المفهوم بشكل نظرية عن «وحدة الوجود» ليقول إنه لا وجود حقيقياً سوى واحد. فليس هناك اتصال ولا انفصال، ما دام ليس هناك طرفان، بل طرف واحد. ومشكلة الاتصال أو الانفصال لا توجد إلا حين يوجد طرفان اثنان. هكذا تضع المشكلة نفسها أمام البحث المنهجي،



سواء أراد ابن عربي ذلك أم لم يرد. فليست إرادته أو عدم إرادته، هي التي تحدد فهمنا للمشكلة. وإنما الذي يحدده ما تنطق به النصوص الصادرة عنه.

خلاصة منطوق النصوص المذكورة تقول إن اللّه شاء أن يتجلى عن طريق أسمائه، لا عن طريق ذاته، بوجود العالم، فكان الإنسان أول ما تجلى به اللّه. فالإنسان إذن أصل العالم، وجد كمرآة لوجود اللّه، ليرى فيها اللّه نفسه، فيعرف هو نفسه بها، وبها يعرف.. ولكن هذا الوجود الإلّهي في الإنسان مر في مرحلتين: **أولاً** كان العالم (الإنسان) **شبحاً**، أو مرآة عكرة، لا تعكس وجود اللّه بصفاء. هذه «الشبحية» بمنزلة الوجود «بالقوة» ـ كما نفهم من النصوص ـ بمعنى الاستعداد والقابلية. ثم كان الوجود الإلّهي، في المرحلة الثانية، وجوداً صافياً فالمرآة أصبحت صافية، إذ قبل «الشبح» الفيض الإلّهي الذي هو «التجلي الدائم السرمدي» (الأزلي الأبدي). حين حصل التجلي هكذا كان الإنسان، فكان هو ـ أي الإنسان ـ مرآة العالم الجلية الصافية.

نستخلص من ذلك ما يلي: **أولاً**، إن هذا الوجود، ابتداء من الإنسان، ليس هو سوى شكل معين لوجود اللّه. **ثانياً**، إن صلة اللّه بالعالم ليست سوى صلة أسماء اللّه بذاته، لأن الموجودات هي تعبير عن الوجود الخارجي لهذه الأسماء. **ثالثاً**، إن هذا الوجود هو **غاية للّه**، ليرى فيه نفسه، وسيظهر به سره. فهو إذن وجود ضروري، ليس عابراً. **رابعاً**، أن وجود العالم قديم (أزلي). فالعالم إذن **غير مخلوق**، بمعنى غير موجود من عدم. فهذه مسلمة لاهوتية إسلامية تنهار، كما تنهار المسلمة الأخرى: حدوث العالم. **خامساً**، إن الإنسان أفضل الموجودات، باعتباره المجلى الأول للعالم، فإن العالم هو «الإنسان الأكبر»، وباعتباره **الغاية** للتجلي الإلّهي، ثم باعتباره الحافظ لاستمرار وجود العالم: «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل».

2 ـ **«الإنسان الكامل»**: يشير هذا التعبير عند ابن عربي ومن جاء بعده من الصوفية المتأثرين بمذهبه، ولا سيما عبد الكريم الجيلي (ـ832هـ/



1428)، إلى فكرة تفاوت النوع الإنساني في مراتب الكمال، و«الإنسان الكامل» هو الذي يصل إلى المرتبة العليا الإلّهية، حيث يكون «الكلمة الفاصلة الجامعة» أي الذي تجتمع في «نشأته الإنسانية».. جميع ما في الصورة الإلّهية من الأسماء. هذا بالنظر إلى الإنسان من حيث كيانه «الأنتولوجي». وهذا هو الجانب الإلّهي الصرف من الإنسان. وإذا نظر إلى الإنسان من حيث هو صلة العالم باللّه، «فالإنسان الكامل» حينئذ هو معنى «النبي» (نوع النبي، لا فرد معين). و«الحقيقة المحمدية» (النوعية ـ لا البشرية) هي وجه «الحقيقة الإلّهية» الأزلية. وإذا نظر إليه على أساس المعرفة، «فالإنسان الكامل» هو المتمكن من إدراك إنسانيته «الباطنة»، أي المظهر الوجودي للّه. ولكن الجهات الثلاث للإنسان الكامل ـ كما نلاحظ ـ متداخلة لا فاصل بينهما.

3 ـ **الإنسان الواقعي**: وفقاً لنظرية «وحدة الوجود» عند ابن عربي، لا نرى فرقاً بين الإنسان الواقعي، بوجوده العيني، وبين «الإنسان الكامل» إلا من حيث تفاوت مراتب الكمال. فإن منطوق نصوصه تفيد أن كل إنسان «كامل» بالقوة. وإن كان في الواقع، لم يبلغ هذه المرتبة غير الأنبياء وأقطاب الصوفية. بناء على ذلك يكون الحكم الوارد في هذه النصوص بأن الإنسان هو «الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي» حكماً شاملاً للإنسان الواقعي. ولذلك نرى هذا الحكم يجمع التناقضات: «الحادث» و«الأزلي» و«النشء الدائم الأبدي»، هذا التعبير يشير إلى التغير الدائم، أو الوجود المتجدد.

4 ـ **العلاقة بين الكلي والمنفرد**: يضطرب ابن عربي في مسألة هذه العلاقة: فهو من جهة يحصر وجود الكليات في عالم المعقول، فهي «باطنة» على حد تعبيره. ولكن لها تأثيراً على الوجود العيني (المنفرد) وأثرها فيه هو عين وجوده هذا. معنى ذلك أن ابن عربي يقف في مسألة الكائن والوعي موقف المثالي الذاتي. فالكلي ـ وهو عقلي ـ يوجد المنفرد (الكائن). فالوعي إذن ليس سابقاً الكائن وحسب، بل موجد له أيضاً. ومن جهة ثانية، يقول إن «الأمور الكلية» هي «الظاهرة من حيث أعيان



الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها». في هذا الكلام الأخير نجد أساساً لرؤية العلاقة بين العام والخاص رؤية واقعية، بل نجد عند ابن عربي أيضاً أساساً لفهم علاقة التأثير الدياليكتيكي (المتبادل) بين الكائن والوعي، بين العام والخاص (المعطيات والنصوص).

رغم هذا الاضطراب في مسألة العلاقة بين الكلي والمنفرد، ينبغي أن نسجل لابن عربي تلك اللمحة العابرة عن دياليكتيك هذه العلاقة لحساب موقف دياليكتيكي محجوب بضباب الغيبيات.

5 ـ قراءة استنتاجية: بعد ما تقدم يمكن أن نتناول أفكار ابن عربي عن «وحدة الوجود» بقراءة استنتاجية من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: التناقض في مفهوم «التوحيد» الصوفي

في معالجة هذا التناقض لم يستطع أن يحل شيئاً من المشكلة، بالرغم من أنه «وحّد» الوجود. لأن في معالجته ثغرة جعلت «ذات» اللّه لا تزال في تعاليها المطلق، إذ جعل الوجود الخارجي وجوداً «لأسماء» اللّه وصفاته دون «الذات». فهو إذن لم يوحد الوجود كلياً بإلغائه وجود الأعيان الخارجية الحقيقي، فلا يزال هناك حاجة إلى إيضاح العلاقة بين «الذات» و«الأسماء». إن وضع «الذات» في تجريدها المطلق، مع القول باتصال العالم مع اللّه عن طريق الأسماء والصفات وحدها، قد أوجد تفكيكاً للعلاقة بين اللّه والعالم من جهة، وتفكيكاً بين «ذات» اللّه و«أسمائه» من جهة ثانية. أي أن المشكلة الصوفية في مسألة «التوحيد» عادت من جديد في نظرية «وحدة الوجود» ولكن في صيغة جديدة.

موقف الملا صدرا

هذا النقص في نظرية «وحدة الوجود» لابن عربي تنبه له محمد بن إبراهيم الشيرازي الملقب بـ «الملا صدرا» و«صدر المتألهين» (980 ـ 1050هـ/ 1573 ـ 1640) فعدل النظرية بأن جعل الوجود الخارجي هو



عين ذات اللّه مباشرة، دون الأسماء، وأضاف إلى ذلك استخدام الدليل الفلسفي العقلاني دون «الذوق» الصوفي المحض. فهنا إذن اختلاف منهجي أيضاً. قال الشيرازي إن اللّه علة بسيطة للوجود. والعلة البسيطة لا توجد إلا معلولاً بسيطاً. ذلك يعني أنها توجد نفسها، فالموجود بالعلة البسيطة هو الموجد نفسه. من هنا كان الموجود الخارجي هو عين وجود اللّه. وهذا النوع من الإيجاد يطلق عليه الشيرازي صفة «الجعل البسيط الوجودي». وكلمة «الوجودي» في هذا التعبير تشير إلى جانب مهم جداً من فلسفة الشيرازي، هو كونه يقول بأصالة الوجود، لا بأصالة الماهية. فالوجود الخارجي هو الأصل، لا الماهية. وهذا فارق آخر بين ابن عربي والملا صدرا. وقد يصح أن نصف هذا الفارق بأنه جذري، لأنه يؤدي إلى الاعتراف الفلسفي بوجود العالم المادي وجوداً حقيقياً موضوعياً، وقد صرح بهذا الاعتراف في نص واضح (النص ذكرناه مع المصدر ص191).

الوجه الثاني:
بين قدم العالم وحدوثه

في نصوص ابن عربي اضطراب بين القول بقدم العالم والقول بحدوثه، ولا سيما نصه الآتي: «.. الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي». في هذا النص جمع بين الحدوث والقدم في الإنسان، أي العالم، لأن الإنسان عنده هو «العالم الصغير» والعالم هو «الإنسان الأكبر». ولكن المعطيات كلها في مذهبه تؤدي حتماً إلى قدم العالم. أحد الباحثين المعاصرين فسر هذا الموقف لابن عربي بأن «كل التناقضات تنحل في الذات الإلّهية التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن ترد إليها»[1]. ونحن نرى في التفسير تفهماً لقانون وحدة الأضداد، إذا نزعنا عنه قشرته المثالية الغيبية. ونرى فيه ـ لذلك ـ صدى للأساس الواقعي الذي هو المجال المادي الوحيد لقانون وحدة الأضداد. وكذلك نرى أن اضطراب ابن عربي نفسه بين قدم العالم وحدوثه يعكس اضطرابه بين رؤيتين عنده.

---

(1) سيد حسين نصر في كتابه «ثلاثة حكماء مسلمين»، ص 141.



رؤية موضوعية مستقلة عن وعيه ينعكس فيها الأساس الواقعي، ورؤية مثالية ذاتية هي تشويه للرؤية الواقعية. وينطبق على هذا الموقف ما نقول به من أن ارتباط الفكر بالواقع الخارجي، موضوعياً وعضوياً، يبقى هو الحاكم الحاسم حتى في إنتاجه ـ أي الفكر ـ أشكال التصورات الغيبية، وإن كانت هذه الأشكال الغيبية تعكس الواقع مشوهاً بمقدار ما تبتعد عن حقائقه الموضوعية.

الوجه الثالث: قضية الإنسان

رأينا قضية الإنسان تحتل مكانة أساسية وعالية في مختلف أشكال الفكر العربي ـ الإسلامي منذ عصر القدرية المعتزلة إلى عصر ابن عربي وتلامذته واتباع نظريته من المتأخرين (الشيرازي). ابن عربي يضع القضية على صعيد أعلى من كل صعيد وضعت عليه في تلك الأشكال. إنه يجعل الإنسان أصل العالم، حتى سمى العالم باسم «الإنسان الأكبر». والملحوظ ـ في استنتاجي الخاص ـ أن الصوفية، رغم تجريديتهم المطلقة لا ينصرفون عن الإنسان الموجود البشري، ولا ينكرون أن الإنسان إنسان بشرط وجوده البشري المادي، ولا يقصدون المعنى «الروحي» المحض، ولذلك يفضلونه على «الملائكة» رغم كونها ـ في نظرهم ـ كائنات روحانية خالصة. والاستنتاج النهائي من كل ذلك أن عناية المفكرين الإسلاميين المتحررين ـ ومنهم أهل الفكر الصوفي الفلسفي ـ بقضية الإنسان مرتبطة بقضية الإنسان الحقيقية الواقعية في مجتمعهم، وانعكاس معين لها. هذا أمر بديهي. ولكن كيف؟

إن النظام الاجتماعي الإسلامي، كنظام حكم استبدادي مطلق، وكنظام اقتصادي: زراعي ـ تجاري تحكمه علاقات الإنتاج الإقطاعية بخصائصها التاريخية المتميزة، كان فيه «الإنسان» الذي يعمل في الأرض وفي الحرف الصناعية والمستخدم في الزراعة والتجارة والمنازل والوظائف الصغيرة، وفي فنون الغناء والرقص والموسيقى كتلهية وترفيه للخلفاء والحاشية وكبار مستثمري الأرض والتجار، إنساناً مهملاً محتقراً مضطهداً بعيشه وطاقاته



ومكانته. إلى جانب ذلك كله كانت إيديولوجية النظام اللاهوتية تلغي إرادته إلغاء مطلقاً بجانب الإرادة العليا (وهي هنا إرادة الخليفة ورؤوس الدولة). هذه هي قضية الإنسان في مجال الواقع الاجتماعي. والمفكرون المتحررون، على اختلاف أدوارهم في تاريخ هذا المجتمع، لم يكن من الطبيعي إلا أن يعكسوا هذه القضية في مجال الفكر الثوري. من هنا كانت صورة الإنسان في هذا الفكر تتخذ ذلك الاتجاه الغيبي الذي يرتفع بمكانته إلى مرتبة «الإمامة»، أو «النبوة» أو «الألوهة» تعويضاً عن حرمانه ومعاناته كل الأشكال من الامتهان والاحتقار والاضطهاد في الواقع الاجتماعي. ولم يكن المضمون الإيديولوجي للفكر الصوفي الذي تكلمنا عليه كثيراً في الفصل الثالث من هذا الجزء، سوى تعبير عن هذه القضية.

الخاتمة

في هذه الخاتمة تسجيل لبعض الاستنتاجات العامة من بحث التصوف. وهي تتناول ثلاث مسائل:

1 ـ **الجبرية الصوفية**: إذا نظرنا في هذه المسألة من خلال مذاهب التصوف الفلسفي، لا من خلال سلوك أهل الزهد والمتصوفين الأوائل و«الدراويش»، وجدنا الاتجاه العام لدى هذه المذاهب يتجه نحو إحلال الإنسان في علاقته مع اللّه محلاً سامياً يكسبه صفة «إلّهية»، أو يكسب اللّه صفة «إنسانية»، حتى تتداخل الحدود بين اللّه والإنسان. فإذا أضفنا إلى ذلك استنتاجنا الأخير في الفقرة السابقة عن قضية الإنسان في الفكر الصوفي، وأضفنا أيضاً ما رأيناه عند ابن عربي من شمول صفات «الإنسان الكامل» للإنسان الواقعي، أمكننا أن نستنتج ما يلي: اتفاق الصوفية مع المعتزلة في تقدير إرادة الإنسان، لكن بمنهج آخر. إن الصوفية يصلون إلى موقف المعتزلة بشأن إرادة الإنسان عن طريق الصفة «الإلّهية» للإنسان. لأن هذه الصفة تمنحه إرادة فاعلة حتى في إنشاء «البناء الكوني» وفي مصير العالم، «فلا يزال العالم موجوداً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل» (ابن عربي). إن «الولي» و«القطب» الصوفيين ليسا كائنين روحانيين يعيشان في



السماء، وإنما هما كائنان بشريان يعيشان على الأرض بلحم ودم بشريين. إن هذا الاستنتاج إذا صح ـ ونعتقد أنه صحيح ـ ينفي عن التصوف الفلسفي مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها إليهم بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين.

2 ـ النظر العقلي في فلسفة التصوف: بالرغم من التناقض في هذا العنوان، تكشف الدراسة المتعمقة للفكر الصوفي أنه أمر واقع. صحيح أن المنهج الصوفي يتناقض مع منهج النظر العقلي، ولكن الواقع أن الصوفية استخدموا النظر العقلي بالفعل. فإذا كان في المسألة تناقض فهو تناقض الصوفية أنفسهم. فقد رأيناهم في كل مذهب يبنونه، يستندون إلى أسس نظرية من المبادىء العقلية ذاتها التي يستند إليها أهل النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية. من هذه المبادىء، مثلاً: مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» الذي عالجوا به مشكلة التناقض بين «وحدانية» اللّٰه وكثرة الموجودات وتنوعها.. ثم مقولة «البسيط» و«المركَّب». وموضوعة «الجعل البسيط» كما رأينا الملا صدرا يستخدمها. والمقولات الكلاسيكية الأرسطية العشر استخدمها السهروردي في بناء النظام الإشراقي مع تعديل في عددها فقط. واستخدم الصوفية مقولتي «الواجب» و«الممكن» اللتين اعتمدهما الفلاسفة الإسلاميون. وقد تنبه الغزالي إلى هذه المناقضة عند «الباطنية» فكشفها، ولكنه وقع فيها نفسها حين أراد أن يبطل أحكام العقل بالأدلة العقلية (كتابه: فضائح الباطنية). عالج الصوفية المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة، بل استخدموا منطق هذه الفلسفة بكل «عقلانيته»، في حين كانوا يريدون تجاوز هذا المنطق وهدم المنهج العقلي، فكأنهم ـ بذلك ـ حملوا إلى منهجهم كل ما يهدم هذا المنهج دون أن يهدموا شيئاً من مبادىء العقل. تعليل هذه الظاهرة ـ في تصوري ـ أن الصوفية حين لجأوا إلى مبادىء العقل كانوا محكومين بأمر واقعي موضوعي مستقل عن إرادتهم وعن توجههم الغيبي. نعني به طبيعة مادية الفكر، أو طبيعة العلاقة المادية بين الفكر والواقع. فإذا كانوا مضطرين، رغم إرادتهم، إلى استخدام مبادىء العقل، فذلك لأن هذه المبادىء هي نتاج تلك العلاقة بين الفكر والواقع،



وهي ـ لذلك ـ ذات تاريخ، وتاريخها هو نتاج تلك العلاقة، أو نتاج تاريخ الإنسان بالأساس في نشاطه الاجتماعي. بمعنى أن مبادىء العقل هي حاصل اختبارات الإنسان وتجاربه الحسية وتعميماته العقلية المنتزعة من هذه الاختبارات والتجارب خلال تاريخ علاقاته مع المجتمع والطبيعة في ممارسته الاجتماعية. وإن كانت تلك التعميمات العقلية غير مطابقة أحياناً لحقيقة الواقع الموضوعية، بل مشوهة لها أحياناً. إن مسألة التطابق وعدم التطابق هذه مرتبطة بمستوى تطور المعرفة العلمية في كشف القوانين العامة الموضوعية لحركة الواقع الخارجي. من هنا نقول إن ما فعله الصوفية باستنادهم إلى مبادىء العقل كان أمراً طبيعياً، وإن أوقعهم في التناقض مع أنفسهم من حيث منهجهم المعرفي «الذاتي». لذا لم يستطع الصوفية أن ينشئوا شيئاً من عوالمهم الغيبية الميتافيزيقية إلا وهو مأخوذ من مادة الواقع.

3 ـ اضطهاد الصوفية والتصوف: هذا الاضطهاد حقيقة تاريخية. فهل أسبابه دوافع دينية كما يصورها المؤرخون والباحثون البرجوازيون المعاصرون؟ إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي الثوري للفكر الصوفي، كما فعلت في هذا البحث، يدل أن هذا الاضطهاد كانت دوافعه إيديولوجية صبغت بصبغة دينية. وفي هذه الخاتمة ألقيت الضوء على بعض الجوانب من الفكر الصوفي التي تؤكد هذه الموضوعة، ثم ألقيت الضوء على مواقف سلطات نظام الحكم ومواقف الفقهاء ومواقف الجماهير الشعبية تجاه الصوفية، لأن هذه المواقف كلها تؤكد موضوعتنا هذه.

4 ـ الصوفية «الطرائقية»: كل ما تقدم لا ينطبق على التصوف الإسلامي إلا في مراحله الأولى حين كان جزءاً عضوياً من حركة تطور الوعي الفلسفي بأشكال تجلياته الأولى. ولكن، منذ الأزمنة المتأخرة للعصر الوسيط حتى اليوم، أصبحت حركة الصوفية حركة «طرائقية» خالصة، أفرغت من كل مضمون فلسفي وإيديولوجي ثوري، وانقلبت حركة رجعية طفيلية لعبت دوراً خطيراً في تخدير ثورية الجماهير العفوية، وساعدت إيديولوجية الطبقات الرجعية في سيطرتها على هذه الجماهير، وأصبح التصوف أحد عوامل التخلف الحضاري في المجتمعات الشرقية بعامة والعربية بخاصة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

ظاهرة «إخوان الصفاء»

- التغير الكيفي على أساس التغير الكمي
- تعميم موسوعي لحصيلة المعارف البشرية
- بذرة «جنينية» لنظرية التطور
- البحث عن مصدر حركة المادة

أ ـ «إخوان الصفاء»: ظاهرة عصر، لا ظاهرة جماعة!

1 ـ مدخل

رغم أن مهمتي، في هذا الكتاب، تتجاوز مهمة المؤرخ، أشعر مع ذلك بثقل التبعة التي يتحملها المؤرخ في هذا البحث. إنها تبعة ثقيلة وعسيرة: هي ثقيلة، لأنها مجموعة أسئلة تبحث عن أجوبة. وهي عسيرة. لأنها لا تجد الأجوبة التي تريح ضمير المؤرخ وتلبي طموحه.

كيف ظهر «إخوان الصفاء» لعصرهم ومجتمعهم، ومتى ظهروا؟ ومن هؤلاء الذين سماهم عصرهم ومجتمعهم، أو سموا أنفسهم «إخوان الصفاء». وكيف انتظمتهم «جماعة» واحدة بهذا الاسم وتحت هذا الشعار؟ ومن كتب تلك «الموسوعة» الشاملة المنسوبة إلى هذه «الجماعة» بالطريقة التي ظهرت بها «رسائل إخوان الصفاء» في عصر وفي مجتمع لم يعرفا ـ من قبل ـ عملاً «موسوعياً» على هذا النحو من الشمول والتنوع؟



المصادر التاريخية لعصر «إخوان الصفاء»، أو للعصر القريب منه، لا تقدم للمؤرخ أجوبة واضحة عن شيء من هذه الأسئلة. إن واحداً[1] من مؤرخي القرن السابع الهجري (الثالث عشر) يقع في حيرة من أمر هذه «الجماعة» وأمر «الموسوعة» المسماة باسمها، فكيف بالمؤرخ المعاصر؟ أما القرن الرابع الهجري (العاشر) الذي يتبنى المؤرخون والباحثون المحدثون كونه عصر «إخوان الصفاء»، فليس لدينا منه سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي[2]. وهذا المصدر يفيدنا أن «الجماعة» كانت في البصرة، ولها معرفة «بأصناف العلم وأنواع الصناعة»، وأنها «تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهباً.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً، وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل إخوان الصفاء، وكتموا فيها أسماءهم وبثوها في الوراقين[3]، ووهبوها للناس..»[4].

نفيد من هذا المصدر أيضاً بعض أسماء أولئك «الجماعة»، وفقاً لمعلومات التوحيدي وحده، وهم ـ كما يذكرهم التوحيدي ـ: «أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون

---

(1) هو القفطي، جمال الدين (ـ646هـ/ 1248)، «أخبار العلماء في أخبار الحكماء»، ط. مصر 1326هـ، ص 80 وما بعدها. يقول القفطي عن إخوان الصفاء: «هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى ورتبوها مقالات (...) ولما كتم مصنفوها أسماءهم، اختلف الناس في الذي وضعها، فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب، كرَّم اللّه وجهه. واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة. وقال آخرون هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول..».

(2) أبو حيان التوحيدي (ـ حوالى 414هـ/ 1023)، الإمتاع والمؤانسة، ط. مصر 1953، ج 2، ص 3 ـ 4.

(3) الوراق، في اصطلاح العصر العربي الوسيط: ناسخ الكتب. وكان هذا يقوم بوظيفة المطبعة في العصور الحديثة.

(4) هذا النص نفسه أورده أيضاً القفطي (المصدر السابق ـ الهامش 1).



الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي، وغيرهم»[1]. ونعرف من التوحيدي أيضاً، في هذا المصدر نفسه، أن زيداً بن رفاعة قد صادف هذه «الجماعة» أثناء إقامته «بالبصرة زماناً طويلاً.. فصحبهم وخدمهم». ولكن هذه الشخصيات التي أخبرنا التوحيدي أنها من «الجماعة» ومن مؤلفي رسائلها «الخمسين»، لا نجد تعريفاً لها في أحد من المصادر التي لدينا سوى ما ذكره التوحيدي، في هذا المصدر نفسه أيضاً، عن زيد بن رفاعة من ذكاء غالب وذهن متوقد، و«متسع في فنون النظم والنثر»، وبراعة في الحساب والبلاغة والتاريخ، ومن معرفة في المذاهب، و«تبصر في الآراء والديانات». ولكن التوحيدي ينفي أن يكون لزيد بن رفاعة هذا مذهب معين أو انتساب إلى جماعة معينة. ذلك ـ كما يعلل التوحيدي ـ «لجيشانه في كل شيء، وغليانه في كل باب»[2]. فهذا إذن وجه من الغموض أيضاً حول أحد شخصيات «الجماعة» الذين ذكرهم أبو حيان. ونجد ـ إضافة إلى ذلك ـ كلاماً للمستشرق الألماني كارل بروكلمان ورد فيه: «أبو سليمان حمد (وسماه الناس أحمد فتركهم على ذلك) بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي»[3]. وأبو سليمان هذا ـ كما يصفه بروكلمان ـ «كان محدثاً وشاعراً، وألف في فنون من علم الحديث نقداً وشرحاً، وركن في أواخر

---

(1) يذكر الشهرزوري والبيهقي هذه الأسماء مختلفة قليلاً. راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 125، الهامش 2.

(2) جاء هذا الكلام لأبي حيان التوحيدي في معرض إجابته عن سؤال سأله إياه ابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهي. كان سؤال الوزير عن زيد بن رفاعة. ونحن نفهم من السؤال أن زيداً هذا على صلة بالوزير يشهد مجلسه ويحادثه بأمور كثيرة من العلم والمعرفة، ولكنه ـ أي الوزير ـ لا يعرف مذهبه. إن الحوار الذي يعرضه أبو حيان هنا مع ابن سعدان، له دلالة في موضوعنا. إنه يدل على ما كان يحيط بشخصية زيد بن رفاعة من غموض حتى عند المثقفين من معاصريه، وابن سعدان الوزير من هؤلاء المثقفين. كما يدل حديث أبي حيان عن «إخوان الصفاء» أن هؤلاء المثقفين يجهلون أمر هذه «الجماعة» أيضاً حتى في العصر الذي يقال إنهم ظهروا فيه.

(3) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الطبعة العربية (ترجمة عبد الحليم النجار)، القاهرة 1959، ج 3، ص 212.



حياته للتصوف (. . .) وتوفي. . سنة 386هـ/ 996 وقيل 388هـ/ 998م».

فهل هذا هو أبو سليمان البستي الذي عده أبو حيان التوحيدي من جماعة «إخوان الصفاء»؟ فهنا تشابه في الكنية «أبو سليمان»، وفي النسبة **«البستي»، وفي التاريخ الذي يتفق الباحثون المحدثون أنه تاريخ ظهور** «الجماعة». ولكن، هناك أيضاً ما يدعو للشك في كون هذا «البستي» هو ذاك «البستي» نفسه. **أولاً**، هذا اسمه «حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي» **في حين أن ذاك هو «محمد بن معشر. . ويعرف بالمقدسي». وثانياً، يذكر بروكلمان الكثير من المصادر العربية التي تتحدث عن هذا «البستي» دون أن** يشير واحد من هذه المصادر إلى شيء يمكن أن يدل على مشاركته في كتابة «رسائل إخوان الصفاء» أو في «جمعيتهم»، ودون أن تشير إلى كونه أقام في **البصرة حيث نشأت هذه «الجماعة» كما رأينا أبا حيان التوحيدي يقول.**

ولدى المؤرخين والباحثين العرب المعاصرين صورة أخرى لهذا الغموض التاريخي حول هذه «الجماعة». ينقل بعضهم الرأي القائل بأن «الرسائل من تأليف الحكيم المجريطي القرطبي. وذلك أنه حمل إلى الأندس «الرسالة الجامعة» لإخوان الصفاء أنفسهم وأملاها على تلاميذه محاضرات، فظنوا أن المجريطي واضع الرسائل. .»[1]، ثم الرأي القائل بأن الرسائل من وضع جعفر الصادق[2]. وفي المقدمة التي وضعها «أحمد زكي باشا» لطبعة «الرسائل» في القاهرة (1347هـ/ 1928م)، ينقل عن كتاب باسم «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» تأليف ابن الألوسي البغدادي، نقلاً عن «كشف الظنون» وعن «شرح عقيدة السفاريني» أن «رسائل إخوان الصفاء» هي أصل مذهب القرامطة، وأن نسبتها إلى جعفر الصادق مقصود بها الترويج، وأنها «صنفت بعد المئة الثالثة (الهجرية) في دولة بني بويه. أملاها أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن

---

(1) حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1957، ج 1، ص 225.

(2) المرجع السابق.



هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وزيد بن رفاعة. كلهم حكماء اجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة على مسلك الشريعة المطهرة»[1]. ثم ينقل «أحمد زكي باشا» عن فتاوى ابن حجر نفيه نسبة «الرسائل» إلى جعفر الصادق، وقوله بأن مؤلفها مسلمة بن قاسم الأندلسي[2] (ـ395هـ/ 1005م). ومسلمة هذا هو نفسه «المجريطي القرطبي» الذي تقدم ذكره.

وبعد هذا نقرأ لباحث إسماعيلي عربي معاصر[3] رأياً آخر ينسب تأليف «الرسائل» إلى إمام الإسماعيليين عبد اللّه بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. فإذا علمنا أن الإمام عبد اللّه هذا مات سنة 299هـ/ 911، كان ذلك يعني أن تاريخ «الرسائل» يرقى إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع)، في حين أن الرأي السائد، قديماً وحديثاً، أنها ألفت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر)[4]، فإذا أخذنا برأي هذا الباحث الإسماعيلي نكون قد أرجعنا ظهور «رسائل إخوان الصفاء» إلى قرن كامل تقريباً قبل زمنها التاريخي المعروف، وهذا أمر غير مقبول عند النظر إلى طبيعة الظاهرة التي تدخل عليها هذه الرسائل، كما سنوضح في ما بعد.

حيال هذا الاضطراب في المسألة، يحكم منطق التحقيق التاريخي أن

---

(1) رسائل إخوان الصفاء، ط. القاهرة 1928، ج 1، ص 30. والملحوظ هنا تشابه الأسماء بين هذا النص ونص التوحيدي مع اختلاف في اسم المهرجاني: فهو هنا النهرجوري، واسم البستي: فهو هنا ابن نصر، وهناك ابن معشر، وإضافة وصف للرسائل بأنها خارجة على مسلك الشريعة.

(2) المرجع السابق.

(3) عارف تامر، «حقيقة إخوان الصفاء خلان الصفاء»، بيروت 1957، ص 12.

(4) ويرجح حسين مؤنس أن «الرسائل» كتبت سنة 373هـ/ 983م (تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ـ تعليقات حسين مؤنس، القاهرة 1958، ج 3، ص 200)، ويرى هانز هنريش شيدر أن جماعة إخوان الصفاء ترجع نشأتها إلى ما قبل سنة 373هـ/ 983م (هانز هنريش شيدر: بحث له بعنوان «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري»، ترجمة عبد الرحمن بدوي وتحقيقه، نشره ضمن كتاب باسم «الإنسان الكامل في الإسلام»، القاهرة 1950).



نرجع إلى المصدر الذي هو أقرب المصادر صلة بالعصر المتفق عليه لدى معظم الآراء المتضاربة في المسألة بأنه عصر «إخوان الصفاء» و«رسائلهم»، أي القرن الرابع الهجري (العاشر). نعني بهذا المصدر الذي تتوفر فيه هذه الصفة، أبا حيان التوحيدي ونصه المثبت في كتابه «الأمتاع والمؤانسة» كما أشرنا سابقاً. وقد نقل القفطي هذا النص نفسه كما ورد عند التوحيدي حرفياً[1]. وبناء على هذا المصدر والمصادر التي استندت إليه وهي أيضاً أقرب منا إلى ذلك العصر، لا بد لنا أن نفترض حتى الآن أن «رسائل إخوان الصفاء» ظهرت في القرن الرابع الهجري (العاشر)، وأن مؤلفي هذه الرسائل هم أولئك «الجماعة» الذين تلاقوا في البصرة على المبادىء التي تشرحها «موسوعتهم» هذه.

بقي أن نرى العلاقة بين هذه الجماعة ورسائلهم وبين الإسماعيلية.. فإن الدراسات الحديثة[2] تكاد تتفق على وجود هذه العلاقة. وقد رأينا منذ سطور، أحد الباحثين من الإسماعيلية المعاصرين يرى أن «الرسائل» من وضع إمامهم عبد اللّه بن محمد. فإذا رجعنا إلى «الرسائل» نفسها، نبحث في مضموناتها، وجدنا علاقة واضحة بين المبادىء الفلسفية التي تأسس عليها جماعة «إخوان الصفاء» وأصول التنظيم المتبعة لدى الجماعة، وبين مبادىء الإسماعيلية وأصولهم التنظيمية. ولكننا نجد مجالاً للقول بأن هذه العلاقة لا تبلغ درجة التماثل الكامل بحيث لا يصح النظر إلى «الجماعة» كأنها تنظيم إسماعيلي صرفاً. فقد كان للإسماعيلية وجود سبق وجود «إخوان الصفاء» بزمن طويل، وكان لها تنظيم متقدم يعمل بنشاط ودقة ودأب منذ ذلك الزمن، ويمارس بذلك تأثيراته في مجالات الكفاح السياسي

---

(1) جمال الدين القفطي، أخبار الحكماء، ص 72. راجع أيضاً دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 93.

(2) راجع كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ط. ليون 1943، ص 236؛ وبندلي جوزي، تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار الروائع (بدون تاريخ)، ص 150؛ والمؤرخ ماكدونالد، تطور اللاهوتية الإسلامية، نيويورك 1903، ص 167؛ وغولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ط 20 العربية، القاهرة 1959، ص 239؛ وعبد اللّه النجار، مذهب الدروز والتوحيد، القاهرة 1965، ص 48.



والإيديولوجي على بعض الحركات الثورية التي ظهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كحركة القرامطة بالدرجة الأولى. وإذا كانت حركة «الباطنية» قد تمثلت، خلال القرنين المذكورين، في فرق أخرى غير الإسماعيلية، فإن المزايا التنظيمية التي كانت أبرز ما تميزت به الإسماعيلية، قد مكنتها أن تنفرد، دون سائر الفرق «الباطنية»، بحيوية الحركة والتأثير واستمرارية الصمود أكثر من جيلين. وقد كانت هذه المزايا عاملاً من عوامل نجاح الدعوة الفاطمية في الوصول إلى مركز الحكم. ولكن التفرق الداخلي الذي أصاب الحركة الإسماعيلية، أدى بها إلى التشتت بعد ذلك كحركة منظمة. واستنتاجنا هنا هو أن ظاهرة «إخوان الصفاء» اتخذت شكل انعكاس مباشر، من حيث وضعها التنظيمي، لما اكتسبته الحركة الإسماعيلية من تجربة تنظيمية ناجحة. ذلك لأن هذه التجربة قد وضعت أمام الحركات ذات الاتجاهات الثورية، في المجال الفكري والإيديولوجي، نموذجاً تاريخياً للممارسة والتطبيق العملي كان من قوة التأثير والجذب بحيث لم تقتصر انعكاساته فيها على الجانب التنظيمي، بل شملت المبادىء نفسها كذلك. ويتبلور استنتاجنا هنا بأن الوجه «الإسماعيلي» الذي يظهر على «إخوان الصفاء» لا يعطي العلاقة بينهم وبين الإسماعيلية أكثر من هذه الصفة الانعكاسية الموضوعية. فإن لدينا اقتناعاً بأنه كان لإخوان الصفاء وجود مستقل عن التنظيم الإسماعيلي، رغم ما نراه من نقاط الالتقاء الكثيرة بينهما. ولكن وجودها المستقل لا ينفي أن يكون لها نوع من الارتباط المبدئي أو المذهبي بأصول إسماعيلية. ومنشأ اقتناعنا بهذا الرأي هو أنه ليس في المصادر التاريخية المعاصرة «لإخوان الصفاء»، ولا في المصادر القريبة العهد بعصرهم، وثائق تتحدث عن نشاطهم كجماعة منظمة، ولا عن استخدام الإسماعيلية «رسائل إخوان الصفاء» في نشاط الدعاة الإسماعيليين المنتشرين في كثير من بلدان العالم الإسلامي حينذاك. وإنما كل ما نعثر عليه من وثائق بهذا الشأن ما نجده عند أبي العلاء المعري من إشارات في بعض أشعاره ربما كانت تعني «إخوان الصفاء» هؤلاء بالذات، وربما لم تكن تعني غير المعنى الأخلاقي من كلمة «إخوان الصفاء» حيث يقول مثلاً:



وإذا أضاعتني الخطوب فلن أرى　　لوداد إخوان الصفاء مضيعا[1]

وهناك وثيقة واحدة يمكن أن تلقي بعض الضوء على مسألتنا، وهي ما ذكره المؤرخ ماكدونالد في كتابه «تطور اللاهوتية الإسلامية» من أنه «حينما استولى المغول على قلعة ألموت[2] وجدوها غنية برسائل إخوان الصفاء»[3]. ولكن هذه الواقعة لا تتجاوز الدلالة على تلك الصلة التي أشرنا إليها بين «الإخوان» والإسماعيلية. فليس ما يمنع أن يكون «لإخوان الصفاء» وجودهم المستقل مع كون رسائلهم أحد المراجع النظرية لفرق الإسماعيليين، لاشتمالها على أصول مبادىء المذهب. ولعله مما يدل على استقلالية «الإخوان» عن التنظيم الرسمي للإسماعيلية ما يشار إليه في بعض المصادر والمراجع من تمتعهم بنوع من الحرية النسبية في عهد دولة البويهيين[4] مع أن الإسماعيليين كانوا خصوماً لدولة بغداد.

إن الدلائل التاريخية كلها ترشدنا أن الوضع التنظيمي «لإخوان الصفاء» لا يتعدى نطاق «الخطة» التنظيمية المكتوبة في «الرسائل»، أي أنه وضع نظري محضاً، رسموه لأنفسهم بصورة مجردة كانعكاس للتجربة التنظيمية الإسماعيلية الناجحة. أما النشاط العملي للإخوان فقد انحصر في العكوف على التأليف الموسوعي الذي يبدو أنه استغرق وقتاً طويلاً استنفد كل طاقاتهم، بحيث لم يتح لهم أن ينصرفوا إلى تحقيق «الخطة» المدونة في

---

(1) أنظر عبد الله النجار، مذهب الدروز والتوحيد، ص 47.

(2) قلعة «ألموت» هي القلعة المشهورة في سورية(*)، تحصن فيها حسن الصباح (ـ518هـ/ 1124م) الذي تزعم أحد فروع الحركة الإسماعيلية في بلاد الشام، وإليه تنتمي الفرقة الإسماعيلية التي يتزعمها في العصر الحاضر «آغا خان» وخلفاؤه، ومركزها الآن في بلدة سلمية بسورية.

(*) هناك التباس هنا في موقع قلعة (ألموت) فهي كانت في الواقع قائمة في شمال غربي بحر قزوين وليس في سوريا. (الناشر).

(3) أنظر النجار، المرجع السابق، ص 48.

(4) أنظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ص 125 ـ 126؛ وكارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ليون 1943، ص 236؛ وعمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، ط. 1 سنة 1962، ص 293 وما بعدها.



«الرسائل»، وإلا فلماذا لم تظهر آثار لنشاطهم يتحدث عنها المؤرخون في عصرهم أو العصور القريبة منه، لو أن هذا النشاط كان موجوداً بالفعل؟ لماذا لم يتحدث عنهم الشهرستاني، أو ابن خلدون مثلاً؟ ولعل النشاط الوحيد الذي نجد من يتحدث عنه في عصرهم، خارج نشاطهم التأليفي، هو ما يذكره أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عنهم، الذي سبقت الإشارة إليه، من أنهم «صنفوا خمسين رسالة.. وكتموا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين (النساخ)، ووهبوها للناس..». فهم إذن كانوا يطمحون إلى إشاعة معارفهم الموسوعية في المجتمع بعد أن بذلوا ذلك الجهد العظيم في التدوين والتصنيف، وكان وراء طموحهم هذا هدف مرسوم دون شك سنوضحه بعد قليل. ولا بد أنهم بذلوا جهداً آخر «لبثّ» هذه المعارف عن طريق الوراقين، ثم لا نعرف لهم ـ كما قلنا ـ نشاطاً غير هذا لنشرها وتعميمها في جماهير المجتمع.

أما كيف اختاروا لـ «تنظيمهم» اسم «إخوان الصفاء وخلان الوفاء» فقد يكون صحيحاً أن ذلك كان استرشاداً بما ورد في كتاب «كليلة ودمنة» (ترجمة ابن المقفع) من هذا التعبير (إخوان الصفاء) في «باب الحمامة المطوقة»[1]. وقد جاء مضمون هذا الاسم تعبيراً عن الواقع الذي ألف بين أشخاصهم وجمعهم عمل مشترك وعلى هدف لهذا العمل مشترك أيضاً. وفي حديث أبي حيان التوحيدي السابق الذكر إلماح إلى هذا المضمون[2].

2 ـ استراتيجية وتكتيك

نسمح لأنفسنا باستخدام لغة عصرنا هنا، لأن مضمون هذه اللغة موجود بالفعل في عمل «إخوان الصفاء» الموسوعي، أي في «الرسائل» التي نسمح

---

(1) أنظر الجر والفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 227.

(2) جاء في حديث التوحيدي قوله: «... وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً إلخ..» (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 4).



لأنفسنا أيضاً بأن نصفها وصفاً معاصراً، فنقول إنها عمل «برنامجي» يكاد يكون متكاملاً، رغم افتقاره إلى عنصر التنسيق التأليفي أولاً، وإلى عنصر التدقيق العلمي ثانياً.

إن صفة «العمل البرنامجي» تظهر بجلاء في مجمل التركيب العام «للرسائل» الخمسين و«للرسالة الجامعة» التي تتوج هذا العمل الكبير وتبلغ به النقطة القصوى «لاستراتيجية» الجماعة. بل يصح لنا القول بأن الخمسين «رسالة» الأولى استوعبت «الخطة التكتيكية» في حين أن «الرسالة الجامعة» استوعبت ما تضمنته «الرسائل» بجملتها من «الخطة الستراتيجية» الشاملة. فما هي «استراتيجية» الجماعة، أولاً؟

نعود هنا، مرة أخرى، إلى النص السابق لأبي حيان التوحيدي المعاصر لتلك الظاهرة العلمية ـ الفلسفية ـ الإيديولوجية التي سميناها «ظاهرة إخوان الصفاء»:

يقول التوحيدي في معرض حديثه عن «الجماعة»: «. . . وذلك أنهم قالوا إن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال»[1].

هذا الكلام من مثقف كبير عاش تجربة عصره بمرارة وقلق، وشارك في إغناء ثقافة العصر نفسه الذي هو عصر «إخوان الصفاء» بعينه ـ هذا الكلام يقوله التوحيدي بعينه، لم يكن ليقوله إلا وهو يعلم من أمر «الجماعة» وأمر العصر ما هو واقع، أو ما هو إحدى صور هذا الواقع. وفي «رسائل» الجماعة ما يدعم ذلك ويؤكده، كما سنرى.

«الإخوان» يأخذون بفكرة «الخطيئة الأصلية» لبني الإنسان منذ آدم، على نحو ما تصفه الأديان القائلة بها. ولكنهم يرون ـ أي «الإخوان» ـ أن الإنسان خرج من ربقة[2] هذه «الخطيئة» بعد توبة آدم وامتثاله لأمر اللّه

(1) المصدر السابق.
(2) الربقة (بفتح الراء وكسرها): العروة في الحبل. يقال «حل ربقته» أي فرج كربته.



الثاني ووصيته الثانية. ثم جرى على ذلك من استخلف في الأرض بأمر اللَّه بعد آدم، وجعل وصية اللَّه هذه، كلمة باقية في عقبه». وهذه «الكلمة» هي «خلافة النبوة ومملكة الرسالة والإمامة. فمن تعدى هذا الأمر (الإلّهي) وخالف هذه الوصية، وطلب أن يكون خليفة اللَّه تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه، فإنه لا يتم له، وإن تم وقدر عليه فإنما هو خليفة إبليس، لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان»[1].

فلننظر في هذه الصفات الأخيرة المتلاحقة، المنحدرة باندفاع غاضب كالسيل. ولننظر في الأواخر منها بخاصة (... غصب، ظلم، عدوان، خذلان، طغيان، عصيان). ليس يحتاج المرء إلى جهد غير عادي، لكي يكتشف مرمى هذا الهجوم، أي من يقصد «الإخوان» بهذه الأوصاف السلبية المثيرة. فإنه لمن الواضح أن الذي تمّ له أن يكون «خليفة» بتعدي أمر اللَّه ومخالفة وصيته لآدم، فأصبح بذلك «خليفة إبليس» إنما هو من يتسمى بـ «الخليفة» في عصر «إخوان الصفاء»، وهو ليس «خليفة» واحداً بعينه، بل هو كل من يتسلم منصب «الخلافة» الرسمية في الدولة الإسلامية المعاصرة لهم (الخلافة العباسية).

يتوضح هذا الهدف لدى «إخوان الصفاء» في أمكنة أخرى من «الرسائل» حين هم يتعرضون للعباسيين بتعابير شفافة، فيصفونهم بأنهم قتلوا «الأولياء وأولاد الأنبياء»[2]، وحين هم يكثرون من التعريض بالسلطان الجائر، ويندّدون بمن ينصب خليفة للَّه في أرضه، ويملك رقاب الناس ويبسط يديه في البلاد لينصف المظلوم من الظالم، فإذا به يصبح هو الظالم وهو المتعدي على الضعفاء والمساكين[3].. ثم حين يضعون ـ بطريقة «التنظير»

---

(1) رسائل إخوان الصفاء، ط. القاهرة 1928، ج 4، ص 404.

(2) الرسائل، ج 2، ص 303. قد يكون قصد «الإخوان» من «الأولياء وأولاد الأنبياء» أئمة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب ومن يعتبرهم «الإخوان» بمنزلة «الأولياء» من زعماء المنظمات والحركات المعارضة للدولة في العصر العباسي.

(3) أنظر «الرسائل»، ج 3، ص 177؛ وج 4، ص 34.



العلمي الفلكي ـ قاعدة للتنبؤ بتغير أدوار الدول وفقاً لأدوار الاقتران بين الكواكب السيارة أو التباعد بينها.. فهم بناء على هذه القاعدة تنبأوا بحدوث ما سموه بـ «القران الأوسط»، وهو الذي يحدث ـ كما يقررون ـ حين ينتقل الكوكبان: زحل، والمشتري، من مثلث إلى آخر، وذلك في مئتين وأربعين سنة، فيحدث بحدوثه «تبديل للملوك وينتقل السلطان من دولة إلى أخرى، ومن قوم إلى آخر، ومن بيت إلى بيت..»[1]. وقد نفهم من «المئتين والأربعين سنة» هذه، في تحديدهم، أنها نهاية العصر العباسي الأول محسوبة منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ[2]. فذلك إذن «تبشير» بانتقال الخلافة إلى دولة جديدة، في قوم (جماعة) آخرين، وفي بيت (عائلة) غير البيت العباسي. فأية دولة جديدة هذه التي يقصدون، وفي أي قوم هي، وفي أي بيت؟

نجد الإجابة عن هذه الأسئلة في مكان آخر من «الرسالة» نفسها، سابق لهذا المكان الذي تحدثوا فيه عن هذه «النبوءة». فهناك يتنبأون أيضاً بأن الدور الفلكي سيبلغ برج العقرب، وهو الدور الذي مدته ثلاثمئة وثلاثون سنة وأربعة أشهر، كما يقرر «الإخوان»، وحينذاك يصير الحكم لدولة «إخوان الصفاء» التي ستكون مدة حكمها مئة وتسعاً وخمسين سنة[3]. كما نجد إيضاحاً لهذه الإجابة في جزء آخر من «الرسائل» حيث «يبشرون» كذلك بفكرة «دورية» الملك والدولة، وانتقالهما في كل دور من أمة إلى أمة[4] ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى أهل بلد، ثم يضعون العلامات التي تنطبق على جماعة «إخوان الصفاء» نفسها ومن ينضوي إلى دعوتها،

---

(1) «الرسالة الجامعة»، ج 1، ص 323 ـ 324.
(2) بناء على هذا التحديد يكون الحادث الذي يتنبأ به «الإخوان»، متوقعاً لديهم في سنة 372هـ/ 982م. فإذا صح ما استنتجناه من كلامهم، كان دليلاً على أن «الرسائل» كتبت قبل هذه السنة بزمن أبعد من حدود السنة الواحدة. وهذا الاستنتاج قد يبطل ترجيح حسين مؤنس أنها كتبت سنة 373هـ/ 983م (راجع الهامش 13 السابق).
(3) «الرسالة الجامعة»، ج 2، ص 129 ـ 130.
(4) كلمة «الأمة» هنا لا تحمل المفهوم العلمي المعاصر للأمة. وإنما تقتصر دلالتها في تعبير «الإخوان» على الدلالة اللغوية: الجماعة، أو الفريق من الجماعة.



واصفين «دولتهم» المنتظرة بأنها **«دولة أهل الخير»**، وهي الدولة التي «يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد..»[1]. ومن الخصائص التي يتميز بها أهل **«دولة الخير» هذه «أنهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار** النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية»[2]. فإذا كانوا كذلك، فإننا ننتظر أن نفهم منهم أن «الدين الواحد» الذي يتفقون عليه هو غير الدين المتبع في مجتمعهم وعصرهم. **وقد كشفوا لنا هم ذلك، بوضوح، في كثير من** نصوص «الرسائل». **فهم يعلنون انفتاحهم الكامل على الأديان والمذاهب** كلها وعلى العلوم بأسرها، دون تحفظ، ويدعون أصحابهم **«أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»**[3]، ثم يدعون كل «أخ» لهم: «فاجتهد يا أخي أن تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده، أو مما هو متمسك به، وتكشف عنه الشبهة التي دخلت عليه (...) ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيراً منه، فإن وجدت فلا يسعك الوقوف على الأدون، ولكن يجب عليك الأخذ بالأخير الأفضل، والانتقال إليه، ولا تشتغلن بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟»[4]. فالدعوة هنا صريحة إلى موقف نقدي من الدين، كل دين، ونبذ للتمسك بالموروث من الأديان والمذاهب دون استثناء. وهذا الموقف النقدي ينسحب على الشريعة الإسلامية، ولكن بطريقة حذرة محترسة تداور الأمر باللجوء إلى مثل ما لجأ إليه الصوفية من تصنيف الشريعة إلى **ظاهر وباطن**. فالظاهر هو الذي يصلح «للعامة» يداوي منها النفوس المريضة الضعيفة. غير أن العقول

---

(1) أنظر «الرسائل»، ج 1، ص 131.
(2) الرسائل، ج 4، ص 198.
(3) أيضاً، ج 4، ص 5.
(4) أيضاً، ج 4، ص 37 ـ 38، ط. بيروت 1957.



القوية تتغذى الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة[1]. فإن «الذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم (...) هو النظر في أسرار الدين، وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة..»[2]. لذلك، فإن العبادة «نوعان لا ثالث لهما»: إحداهما، العبادة الشرعية الناموسية.. وأما الثانية، فهي العبادة الفلسفية الإلّهية..»[3]. وهكذا، فكل اعتراف بأحكام الشريعة وقوانينها وطقوسها يصبح اعترافاً ظاهرياً شكلياً، لأنه خاضع ـ آخر الأمر ـ للتأويل «الباطني» الذي يختص به «الراسخون في العلم»[4]. وهنا، كما عند الصوفية، يتحدد «الراسخون في العلم»، وفقاً لمنطلق «أهل الباطن»، بحدود المفاهيم المتبعة في التأويل «الباطني» عند هؤلاء أو أولئك.. من هذه المفاهيم، مثلاً، في تأويلات «إخوان الصفاء» أن الحج إلى مكة الذي أقرته الشريعة هو في «الباطن» ليس كما يفهمه غير «الراسخين في العلم» فهماً ظاهرياً، وإنما «باطنه» و«حقيقته» مثال لطواف الإنسان على الأرض[5]. ثم المفهوم «الباطني» عندهم «للنبوة»، أنها أثر فلكي. وذلك أنه «ينبث من جرم عطارد قوة روحانية تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، بها تكون المعارف، والإحساس في العالم، والخواطر، والإلهام، والوحي والنبوة والعلوم أجمع»[6]. فإن عطارد من الكواكب، وجميع الكواكب مسكونة بالنفوس الخيرة، وهي الملائكة، وهذه النفوس جميعاً «كانت متجسدة ـ قبل ـ وقتاً من الزمن، فتهذبت واستبصرت، وفارقت أجسادها، واستقلت بذاتها، وفازت ونجت وساحت في فضاء الأفلاك»، وأصبحت

---

(1) أيضاً، ج 4، ص 46 (الرسالة الثانية والأربعون، الخاصة بالآراء والديانات).

(2) أيضاً، ج 4، ص 46 ـ 48 (الرسالة الـ 42 السابقة).

(3) أيضاً، ج 4، ص 301 وما بعدها.

(4) أيضاً، راجع: ج 2، ص 179. ينطبق هذا تماماً على ما يقوله الإخوان في موضع آخر: «إن جميع ما نطق به الأنبياء (...) كلها حق وصدق لا مرية فيه، ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرة، بل أمر وراء ذلك لا يعلمه إلا اللّٰه والراسخون في العلم. (الرسائل، ج 3، ص 87).

(5) الرسائل، ج 2، ص 119.

(6) أيضاً، ج 2، ص 125.



«مغتبطة فرحانة مسرورة ما دامت السماوات والأرض»[1]، وأما النفوس الشريرة فتبقى «ساكنة في عمق هذه الأجساد وغريقة في بحر الهيولى وغائصة في هياكل هذه المتولدات»[2]. إن كل هذا التأويل لمعنى النبوة ولطبيعة الملائكة والشياطين لا يتفق مع مفاهيم الشريعة بوجه، وهو ينفي وجود عالم أرواح منفصل عن عالم الأجرام الفلكية وعالم الأرض، خلافاً لما تقرره الأديان ويستتبع هذا التأويل تحديداً لمفهوم الجنة والنار والبعث عند «الإخوان». فهم لا يرون انبعاث الأجسام بعد الموت، ولا يرون الجنة والنار كما تصفها الشريعة. وإنما الجنة عندهم «صورة روحانية، لا هيولى جرمانية (جرمية = جسمانية)، بل حياة محضة، وراحة، ولذة، وسرور..»[3]، وإنما النار «هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر[*] (...) وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم»[4]. وهذا التأويل أيضاً مخالف لرأي الشريعة في الجنة والنار والبعث. بل هو أقرب أن يكون تفسيراً يتضمن منطلقاً مادياً في إطار مثالي ـ ميتافيزيقي.

* * *

نخلص من هذا العرض التركيبي إلى تصور عام لاستراتيجية «إخوان الصفاء».. أن خلاصة هذا التصور أن «الجماعة» ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه. ولذلك تتطلع ـ أي «جماعة إخوان الصفاء» ـ إلى بناء دولة جديدة للمجتمع تستند إلى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصدر للمعرفة، وعلى الأديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى

(1) أيضاً، ج 1، ص 96.
(2) أيضاً، ج 2، ص 53، ط. بيروت.
(3) أيضاً، ج 3، ص 78 ـ 79، ط. بيروت.
(*) فلك القمر هو العالم الحسي الذي نعيش ويدبره (العقل الفعال) آخر العقول المفارقة للمادة في نظرية الفيض الأفلوطينية. (الناشر).
(4) نفس المرجع.



مختلف القوميات واللغات والأجناس البشرية[1]. وتتمثل في فلسفتها هذه إيديولوجية هذا المجتمع على أساس جديد. أما المحتوى الاجتماعي الذي سيكون الأساس لهذه الإيديولوجية، فهو موضوع الفقرة التالية:

وضعت «الجماعة» في عملها الموسوعي (الرسائل) «خطة برنامجية» شاملة تتقوم بأمرين أساسيين: **أولاً**، موقفها من الدولة القائمة ومن إيديولوجية هذه الدولة. وثانياً، تحديد البديل عنهما، أي الدولة القائمة وإيديولوجيتها. **ولكن هذا البديل وضع للمرحلة ذات المدى البعيد. لذلك هو ما قصدنا «بالاستراتيجية»**.

وفي داخل هذه «العملية الستراتيجية» المزدوجة ذاتها: عملية **«الهدم»، و«البناء»** النظري، **حددت «الجماعة»، في الوقت نفسه، أسلوب تحركها نحو مهماتها وأهدافها**. نعني أنها، حين كانت تضع «برنامجها»، كانت ـ في وقت واحد ـ تنفذ عملاً «تكتيكياً» دقيقاً، بل لعله يصح أن نقول: واعياً أيضاً. ذلك إذ تدرجت بالدعوة من مرحلة إلى مرحلة، وجعلت لكل مرحلة أسلوباً خاصاً يتناسب مع مستوى المدعو، بدأت «الرسائل» بمرحلة المداورة والمناورة في التعامل مع المدعوين الذين هم في المرتبة الدنيا من استيعاب الدعوة، حذرة معهم كل الحذر، آخذة في الحسبان كل ما هو متكون لديهم من معتقدات موروثة ومن مرتكز ت مذهبية وإيديولوجية اكتسبوها من طبيعة نظام الحكم الاستبدادي السائد وطبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة ومن آثار تجهيل جماهير «العامة» وعزلها عن حركة التطور الثقافي التي كانت في أوج نشاطها حينذاك. إن وعي «الجماعة» لهذا الواقع، حملهم على تضمين عملهم «البرنامجي» شبه «نظام داخلي» تنظيمي، يقضي أول كل شيء باختيار

---

(1) من تعبيرات «إخوان الصفاء» عن هذا الانفتاح صورة المثل الأعلى للإنسان في نظرهم، وهو الإنسان «العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني» (الرسائل، ج 2، ص 316).



فئة الشبان «للحلقات» الأولى من «التنظيم»، لكون هذه الفئة من الناس «كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء»[1]، إشارة إلى خلو أذهان الفتيان من تلك الموروثات والمكتسبات أو عدم رسوخها فيهم.

إن الخطة «التكتيكية» في التعامل مع المدعوين الشبان، تقضي بتقديم المعارف الأولية إليهم عن شؤون الدعوة، وهي المعارف التي تستثير في أذهانهم الشكوك في ما يكون قد وصل إليهم من معتقدات دينية أو مذهبية أو من أصول إيديولوجية «رسمية»، ثم تستثير في الوقت نفسه فضولاً معرفياً عندهم للاطلاع على ما هو أبعد من تلك المعارف الأولية عن شؤون الدعوة. وهكذا تتدرج أساليب «التعليم» متصاعدة، مرحلة مرحلة، مع تصاعد مراحل العمر بالمدعوين، حتى تبلغ معهم مرحلة ما بعد الخمسين من أعمارهم، فيحق لهم حينذاك بلوغ المرتبة الرابعة، وهي العليا، فيرفع الحذر، ويصبح «التعليم» صريحاً معهم، ويمكنهم الاطلاع على أسرار «المنظمة» كاملة[2].

3 ـ المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية «الإخوان»

لكي نستطيع استخلاص هذا المحتوى، نحتاج أن نزيح عنه قدراً ليس باليسير من تراكمات الأوهام الغيبية المختلطة بالفلسفات المثالية (فيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة) وبالرموز «الباطنية»: الإسماعيلية والتصوفية. ولكن رغم هذه التراكمات المتشابكة، سنجد هذا المحتوى بصورة مختلفة عن المحتوى الإيديولوجي للفلسفة الصوفية. والجديد هنا هو الاقتراب، أكثر فأكثر، من الواقع الاجتماعي. بل الجديد الأكثر أهمية عند «إخوان

---

(1) الرسائل، ج 4، ص 119 ـ 120. «حدد «الإخوان» أعمار كل مرتبة من مراتب المدعوين الأربع على النحو التالي: 1 ـ مرتبة البالغين عمر الـ 15 ـ 30. 2 ـ مرتبة البالغين عمر الـ 30 ـ 40. 3 ـ مرتبة البالغين عمر الـ 40 ـ 50. 4 ـ مرتبة المتجاوزين عمر الـ 50.

(2) المصدر السابق.



الصفاء» هو تحديد الأشياء على نحو يضع التفكير التأملي مقترناً، تقريباً، بتصور واضح للظروف المادية للمجتمع. هذه خطوة ننظر إليها باهتمام جدي، لأنها تكشف عن كون العلاقة الموضوعية بين التطور المادي للمجتمع وتطوره الثقافي قد تصاعدت آثارها من الوضع الكمي الخفي إلى الوضع الكيفي المنظور، حتى لم يبق مجال للفكر التأملي المجرد أن ينعزل عن هذا الواقع، أو أن يظل بعيداً عن التأثر بهذا الواقع تأثراً محسوساً بالفعل، كما سنوضح ذلك بالشواهد الملموسة.

وهذا الأمر يثير مسألة أساسية لا في موضوعنا فقط، بل في موضوع الفلسفة العربية ـ الإسلامية على مدى مساحتها الوسيعة. نعني مسألة علاقة التداخل بين هذه الفلسفة والفلسفات القديمة، ولا سيما اليونانية منها. فنحن نرى هذا التداخل يبرز في فلسفة «إخوان الصفاء» على نحو أكسبها الصفة «الموسوعية»، بل جعل من شمول هذه العلاقة ومن الصفة «الموسوعية» لفلسفتهم، صفة «مبدئية» عند «الإخوان». وقد سبق أن رأينا تصريحاً لهم يعني ذلك، حين قالوا: «... لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها»[1].

الدراسات الحديثة للفلسفة العربية، ولفلسفة «إخوان الصفاء» بخاصة، سواء منها الدراسات الاستشراقية أم العربية (غير الماركسية)، تفسر هذه الظاهرة، بـ «الانتقائية» أو «التوفيقية» أو «التلفيقية»[2]، وهو التفسير السهل «المريح» عدا كونه يقوم على أساس مثالي. فكأن المسألة ذاتية إرادية، ترجع إلى إرادة فيلسوف ما، أو جماعة من الفلاسفة، نظروا في ما بين أيديهم من مذاهب وفلسفات، فاختاروا من كل منها ما يتفق مع نزعاتهم أو «أمزجتهم»، وتركوا منها ما ليس كذلك! إن المسألة، في الواقع، بعيدة كل البعد عن هذا التفسير المثالي الذاتي. إنها ظاهرة عامة موضوعية، وليست واقعات خاصة فردية. هي شكل من أشكال التعامل مع حصيلة

---

(1) الرسائل، ج 4، ص 105.

(2) راجع دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة العربية، ص 126. لقد اختار أبو ريدة مترجم الكتاب كلمة «نزعة التلفيق» تعبيراً عن كلمة: Eklektizismus.



المعارف البشرية التي أمكن أن تتصل بها الثقافة العربية حتى ذلك العصر. وقد اقتضت عوامل اجتماعية موضوعية ظهور هذا الشكل بعينه للتعامل مع تلك الحصيلة المتنوعة من ثقافات الشعوب الأخرى. وهي ثقافات تختلف بعضها مع بعض من جهة، وتختلف كلها جملة عن واقع الثقافة العربية من جهة ثانية. ومصدر هذا الاختلاف كله هو الفروق في الوضع التاريخي للعلاقات الاجتماعية بين كل من هذه الشعوب والآخر.

إن تعامل الفلسفة العربية ـ الإسلامية مع كل من الفلسفات الشرقية، واليونانية الصرف، واليونانية ـ الرومانية، كان يخضع لواقع الوضع التاريخي الذي كانت تتميز به العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال العصر الوسيط. ولذا نلحظ، مثلاً، كيف كانت نظرية الفيض الأفلوطينية، رغم سيطرتها الغالبة على مجمل الفلسفة العربية، تتشكل داخل هذه الفلسفة على نحو آخر يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيير في محتواها وفي اتجاهها الأصلي. فليس أمراً «انتقائياً» اختيارياً أن يظهر في فلسفة «إخوان الصفاء» أو فلسفة الفارابي وابن سينا هذا الميل المادي أو ذاك، أو يظهر ذلك الاتجاه العام إلى اقتران النظر التأملي بالميل التجريبي، أو إلى ربط التصورات الميتافيزيقية بالظروف المادية للمجتمع، أو أن يكمن في متاهاتها الغيبية محتوى إيديولوجي يرتبط ـ نسبياً ـ بمطامح الفئات الاجتماعية الكادحة في الريف والمدينة معارضاً لإيديولوجية النظام الاجتماعي الاستبدادي القائم على أساس علاقات الإنتاج الإقطاعية بوجه عام.

إن نظرية الفيض، حين تشكلت في الفلسفة الأفلوطينية، كانت تحمل تعبيراً إيديولوجياً يختلف نوعياً، عن هذا المحتوى الإيديولوجي في الفلسفة العربية. فإن فلسفة أفلوطين بذاتها كانت نتاجاً لواقع اجتماعي آخر مختلف جذرياً عن واقع المجتمع الذي ظهرت فيه الفلسفة العربية. إن ظاهرة فصل الفكر عن الواقع، أو فصل عالم السماء عن عالم الأرض فصلاً صارماً، مع احتقار العالم المادي، كما يفكر أفلوطين، كانت تعبيراً عن واقع الفصل الكامل بين طبقة «**الأسياد**»، في المجتمع العبودي اليوناني المحتضر حينذاك، وبين طبقة «**العبيد**» التي كانت، في هذا المجتمع محرومة كل



حقوق الإنسان فضلاً عن حق ممارسة التفكير وشؤون الثقافة. ذلك أن أفلوطين كان المعبر الإيديولوجي عن طبقة «الأسياد»، لارتباطه الوثيق بالإمبراطور جورديانو، كما هو معروف تاريخياً، وعلى أساس هذا الارتباط تمكن أفلوطين أن يصحب إمبراطوره هذا في حملته الفاشلة على بلاد فارس عام 242[1]. وبحكم موقعه الاجتماعي ـ السياسي هذا، كانت أفكاره عن الضرورة الجبرية الميتافيزيقية[2] التي تحكم العالم وعن «الانسجام الكامل» في النظام الواحد الذي يسود الحياة[3]، انعكاساً لموقفه التبريري تجاه النظام الاجتماعي الاستبدادي العبودي المتمثل في إمبراطوره العتيد.

هذا كله يختلف عن موقف الفلسفة العربية والفلاسفة العرب، ومنهم «إخوان الصفاء». فقد ظهرت الفلسفة العربية في ظروف علاقات اجتماعية إقطاعية باتجاهها العام، تنمو خلالها في المدن فئات تجارية وفئات حرفية كانت لديها الظروف الاجتماعية الموضوعية للتطور النسبي. هذا من جهة. وكان ممثلو هذه الفلسفة ـ من جهة ثانية ـ ينشأون من أوساط فلاحية أو من أوساط فئات تجارية أو حرفية أو من أوساط الفقراء المعدمين. أي أن ممارسة التفكير لم تبق كما كانت في المجتمع العبودي وقفاً على أوساط «الأسياد» والأريستوقراطيين، بل بالعكس: أصبح معظم الذين يمارسون التفكير من أوساط شعبية. ومن جهة ثالثة: كان تاريخ البشرية قد عبر أكثر من ستة قرون منذ أفلوطين حتى عصر الفلسفة العربية في القرون الوسطى. وخلال هذه القرون الطوال كانت معارف الإنسان عن العالم تتقدم، شيئاً فشيئاً، في محاولة فهم هذا العالم واكتشاف بعض قوانين الطبيعة والمجتمع، بصرف النظر عن كون هذا الفهم أو هذا الاكتشاف مطابقاً أو غير مطابق للحقيقة المطلقة الموضوعية. يضاف إلى ذلك أن معظم الفلاسفة العرب، في تلك العصور، كانوا يجمعون بين النظر الفلسفي التأملي

---

(1) راجع التساعية الرابعة لأفلوطين: الترجمة العربية، مقدمة المترجم فؤاد زكريا، القاهرة 1970، ص 34.

(2) نعني بـ «الميتافيزيقية» هنا معناها المقابل لـ «الدياليكتيكية».

(3) راجع التساعية الرابعة لأفلوطين: المرجع السابق، ص 76.



وممارسة العلوم الطبيعية بوسائل التجربة والممارسة العملية، وكانت وسائلهم هذه تتطور خلال هذه الممارسة فتساعد - بصورة ديالكتيكية - على تطوير المعارف العلمية واكتشاف قوانين جديدة في مجال الطبيعة، على قدر ما تسمح الظروف التاريخية بذلك.

إن منطق هذه الحقائق كلها يفترض - بحق - أن تتغير نظرة الفلاسفة العرب حينذاك إلى العالم عن نظرة أفلوطين، وعن نظرات الفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه. من هنا كان أمراً موضوعياً، لا ذاتياً إرادياً، أن تجيء الفلسفة العربية، في عصرها ذاك، نتاج التمازج الحتمي بين حصيلتين: حصيلة المعارف البشرية في عصور سابقة، وحصيلة الوضع التاريخي للمعرفة وللمجتمع في عصر النهضة الثقافية العربية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين بالأخص.

إن تحليل المسألة على هذا النحو الواقعي يقودنا - بالضرورة المنطقية - إلى التثبت من صحة استنتاجنا السابق بأن علاقة التداخل بين الفلسفة العربية والفلسفات القديمة - واليونانية بخاصة، والأفلاطونية المحدثة بالأخص - لا يصح أن تفسر بـ «الانتقائية» أو «التوفيقية»، وأن تفسيرها بذلك يرجع إلى نظرة مثالية ذاتية لم يبق يسمح بها عصرنا، عصر الاكتشافات العلمية التي لا تزال تثبت، باستمرار، صحة المنهج العلمي الذي يرى الارتباط، موضوعياً، بين قوانين عملية التفكير وقوانين حركة الطبيعة وحركة المجتمَع.

في ضوء تحليلنا واستنتاجنا السابقين، يتيسر لنا الآن أن نكتشف مصدر ذلك التغير في المحتوى الإيديولوجي لفلسفة «إخوان الصفاء» بالقياس إلى المحتوى الإيديولوجي لفلسفة التصوف. وينبغي أن نذكر أولاً أن هناك عنصراً مشتركاً بين المحتويين، هو التأويل «الباطني» للشريعة، الذي رأينا أنه ينتهي إلى نتيجة واحدة مشتركة. نعني بها رفض الأساس النظري لإيديولوجية النظام الاجتماعي لدولة الخلافة. والشريعة - في مفهوم الدولة - هي ذلك الأساس النظري نفسه. أي كون هذه الشريعة هي الوسيط الوحيد الثابت بين اللّه والإنسان. وقد رفض كل من الصوفية و«إخوان الصفاء» وحدة الوساطة هذه وثباتها. ولن نعود إلى الصوفية الآن بعد دراسة موقفهم



سابقاً بإسهاب. أما «إخوان الصفاء» فإن موقفهم في هذه المسألة يتجلى في أكثر من جانب واحد من فلسفتهم. يتجلى:

أولاً، في رفضهم التقليد المطلق لظاهر الشريعة، وطلبهم «البحث والكشف بالبراهين» عما فيها «من الأسرار والإشارات المكنونة»، وذلك كشأن «المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد إذ يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين»[1].

ثانياً، في تفسيرهم النبوة تفسيراً ينطلق من تصور مادي، فهي عندهم أثر فلكي آت من جرم الكوكب عطارد[2] كما أشرنا قبل. وهذا التصور ينسف التصور «الرسمي» للشريعة والنبوة من الأساس.

ثالثاً، في قولهم بتجدد الشريعة والدين بصورة دورية ترتبط بحركة الأجرام الفلكية من حيث التقارب والتباعد بين هذه الأجرام. فهم يعينون ثلاثة أشكال من الأحداث الفلكية تترتب عليها ثلاثة أحداث في الأرض: أولها، ما يسمونه «بالقران الأعظم»، وهو اقتران كوكبي زحل والمشتري في كل دور زمني مدته 960 (تسعمئة وستون) سنة. فإذا حدث هذا الاقتران حصلت بتأثيره تغيرات مهمة في الأرض: يظهر رسول جديد، ودين جديد، وتتغير النواميس (الشرائع)[3]. وهم لا يعنون بذلك ـ كما نفهم من كلامهم هنا ـ تجدد الأديان في الماضي فقط. لأنهم يتكلمون في موضوع هذا الاقتران على أساس أنه قانون كوني يجري بانتظام في موعده الطبيعي دائماً. وبهذا ينسف «إخوان الصفاء» أيضاً المبدأ الإسلامي بأن النبي محمداً خاتم الأنبياء، وأن الدين الإسلامي ـ على ذلك ـ خاتمة الأديان السماوية. أما المدلول الإيديولوجي لهذا الموقف فهو نسف فكرة ديمومة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة الإسلامية استناداً إلى ديمومة الشريعة التي هي مستنده الإيديولوجي. رابعاً، في نظرية «الإمامة» عندهم، فإن «الإمام» في

---

(1) أنظر الرسائل، ج 3، ص 90 ـ 91، وج 4، ص 46 ـ 47؛ والرسالة الجامعة، ج 2، ص 344.
(2) أيضاً، ج 2، ص 125.
(3) أنظر «الرسالة الجامعة»، ج 1، ص 323 ـ 324.



نظريتهم ينبغي أن تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات، وهي بمجموعها تضع الإمام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة. ثم يقررون أنه «إن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً.. فإن كنت (الخطاب إلى كل أخ من إخوانهم) عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا، فهلم بنا نجتمع مع جماعة إخوان فضلاء..»[1]. فإذا أضفنا إلى هذا الكلام معارضتهم لقول بعض الشيعة بأن «الإمام المنتظر مختف من خوف المخالفين» وتوكيدهم أنه «ظاهر بين ظهرانيهم، يعرفهم وهم له منكرون...»[2] ـ أمكننا أن نستنتج من كل ذلك أنهم يدعون كونهم هم أنفسهم تلك الجماعة التي وجدت خصال الإمام متفرقة فيها فـ «اجتمعت على رأي واحد وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً». وهذا يعني، بوضوح، أن جماعتهم ذاتها تمثل منصب الإمام، ولذلك قالوا بأن الإمام المنتظر ليس مختفياً، بل ظاهر بين الناس. فعلى هذا، إذن، يتبين أن «إخوان الصفاء» يضعون أنفسهم في موضع المواجهة المباشرة لنظام حكم الخلافة العباسية، لا إيديولوجياً فقط، بل سياسياً كذلك. أي أنهم يرمون إلى هدم هذا النظام لإقامة نظامهم هم مكانه، واعتبارهم هم أنفسهم ذوي الإمامة الشرعية. هذا إذا أخذنا لفظ «الإمامة» بمعناه الظاهر المألوف، وإلا فهو رمز فقط يقصدون به هدفهم السياسي.

4 ـ الجوانب الاجتماعية في فلسفة «الإخوان»

النقاط الثلاث الأولى السابقة تمثل العنصر المشترك للمحتوى الإيديولوجي في فلسفة كل من الصوفية و«إخوان الصفاء». لكن «الإخوان» يتفردون بعنصر يعبرون به عن تقدم ملحوظ على الصوفية في مجال الصراع

---

(1) الرسائل، ج 4، ص 179.
(2) أيضاً، ج 4، ص 199 ـ 200.



الإيديولوجي لعصرهم. ذلك هو ارتباطهم الواضح بالواقع الاجتماعي الذي خرج بهذا الصراع عندهم من إطاره الفكري المجرد ليكتسب محتوى اجتماعياً مباشراً.. لقد دخل الصوفية حلبة الصراع الإيديولوجي هذا في العصر نفسه الذي دخل فيه إخوان الصفاء هذه الحلبة. فكيف إذن تقدم «الإخوان» على الصوفية في ذلك، رغم وحدة الظروف التاريخية؟ يرجع ذلك، في رأينا، إلى أمرين: **أولهما**، ما يبدو في «الرسائل» من صلة «الإخوان» بالعلوم التطبيقية. وهذا عامل له حسابه. **وثانيهما**، عزلة الصوفية عن مجالات النشاط الاجتماعي واستقطاب التفكير التأملي كل طاقاتهم.. أما المحتوى الاجتماعي لفكر «إخوان الصفاء» فيتجلى في الجوانب التالية من فلسفتهم:

1 ـ إنهم يرفضون فكرة السعي لنقاء الإنسان وسعادته الأخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته الدنيوية، بل هم يضعون هذا النشاط في أساس ذلك السعي. وهم يدركون ـ بوعي واضح ـ أصالة الطابع الاجتماعي لكل نشاط الإنسان. لذا هم يؤكدون تكراراً توصية إخوانهم بمثل هذا القول: «... إنك لا تقدر على أن تعيش وحدك إلا عيشاً نكداً، ولا تجد عيشاً هنيئاً إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة..»[1].

2 ـ إنهم، إذ يؤكدون الطابع الاجتماعي لنشاط الإنسان، يؤكدون قيمة العمل والطابع الاجتماعي أيضاً لأهداف العمل. لذلك هم يضعون تقسيم العمل في المجتمع كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، ويضعون الحوافز المادية كأساس لإنجاز العمل واتقانه. ففي مجال قيمة العمل وتقسيمه يرون أنه من أجل الحصول على «طيب العيش» لا بد «من أحكام صنائع شتى، ولا يمكن لإنسان واحد أن يبلغها كلها، لأن العمر قصير والصنائع كثيرة (...) وقد أوجبت الحكمة الإلّهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منها بإحكام الصنائع، وجماعة في التجارات، وجماعة بإحكام البنيان، وجماعة بتدبير السياسات، وجماعة بإحكام العلوم وتعليمها (انتبه لربط النشاط العملي

---

(1) الرسائل، ج 2، ص 119.



بالعلوم)، وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في حوائجهم..»[1]. وفي مجال الحوافز المادية للعمل يقولون في السياق نفسه: «وأما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والأجرة، فإن ذلك حكمة وسياسة، ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع»[2].

إن لهذا النص مدلولاً اجتماعياً آخر مرتبطاً بالوضع التاريخي لقضية العمل، وبه يظهر وجه الاختلاف الذي سبقت الإشارة إليه بين المجتمع اليوناني العبودي الذي تمثله الفلسفة اليونانية، وفلسفة أفلوطين بوجه خاص، وبين المجتمع الإقطاعي ـ التجاري الذي تمثله الفلسفة العربية، ومنها فلسفة «إخوان الصفاء». نعني بهذا المدلول زوال نظرة الاحتقار إلى العمل اليدوي والإنتاجي وإلى الفئات الاجتماعية التي تمارس هذا العمل. تلك النظرة المرتبطة بالمجتمع العبودي. بل نجد عند «الإخوان» نظرة معاكسة تضع هذه الفئات الاجتماعية في مستوى واحد مع الفئات السياسية والعلمية والتعليمية. هذا من جهة. ثم نجد ـ من جهة أخرى ـ إشارة إلى مسألة مهمة تكمن في قولهم: «... حتى يستحق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع». فهل لنا أن نفهم من هذا القول إنه إشارة إلى ضرورة أن تكون أجرة الاجتهاد في العمل مساوية لقيمة العمل نفسها دون استغلال العاملين ونهب استحقاقاتهم، أم أن تلك مسألة بعيدة عن الوعي آنذاك؟

3 ـ إن «إخوان الصفاء» وضعوا معارفهم «الموسوعية» المدونة في «رسائلهم» الإحدى والخمسين[3]، لتكون هذه المعارف كلها، بمختلف

---

(1) الرسائل، ج 1، ص 62 ـ 63. ينبغي أن نلحظ أن كلمة «الصنائع» في نصوص ذلك العصر تؤدي دلالة أعم من دلالتها المعاصرة. فهي تشمل الصناعات الحرفية والفلاحة (الزراعة) وسائر الأعمال اليدوية ذات الأغراض الاستعمالية الاجتماعية.

(2) نفس المصدر.

(3) يقول «الإخوان» في مقدمة «الرسائل» إن عددها اثنتان وخمسون رسالة، ولكن الذي وجد منها إحدى وخمسون، ويفترض جبور عبد النور (إخوان الصفاء، ص 51) أن



أنواعها ومستوياتها، في متناول مختلف فئات المجتمع دون تمييز بينها، وحاولوا نشرها في أوسع الجماهير، ورتبوا في الرسائل نفسها وسائل إيصال هذه المعارف إلى الناس كافة، حتى الوسائل الشفهية لغير القارئين، بوساطة مجالس منظمة بأعدادها وبمواعيد اجتماعاتها. وذلك بالرغم من أن موضوعات الرسائل ليست كلها دعائية تحريضية، بل بينها موضوعات علمية تستغرق ثلاثة أرباع الرسائل، وهي أقسام: الرسائل الرياضية التعليمية، والرسائل الجسمانية الطبيعية، والرسائل النفسانية العقلية.

نستنتج من ذلك أن تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية المحض كان هدفاً من أهداف «الإخوان» إلى جانب الهدف السياسي. إن محاولة التثقيف الجماهيري، حتى بالموضوعات الدعائية ذات الطابع المذهبي والسياسي، هي بذاتها محاولة ذات مدلول إيديولوجي له محتواه الاجتماعي الصريح وأن تعميم المعارف العلمية في المجتمع كله عن الطبيعة والإنسان والدين والمجتمع والدولة، بمفاهيم متحررة من المفاهيم الرسمية، هو عمل إيديولوجي يقف في مواجهة إيديولوجية نظام الحكم المسيطر حينذاك، ليحاربها من جهتين: من جهة كونها، أولاً، أداة لحجب المعارف العلمية عن جماهير «العامة»، وحصرها في الفئات العليا من المجتمع وفي الفئات الأخرى الموالية للدولة ونظامها الاجتماعي المسيطر. ومن جهة كونها، ثانياً، تقوم على توطيد استبدادية هذا النظام وتأبيد سيطرته المطلقة غير القابلة للاعتراض والنقاش، وتحريم الأفكار المتحررة من مفاهيم الفكر «الرسمي» ومسلماته النظرية، وشهر تهمة «الزندقة» أو «الهرطقة» أو «الكفر» سلاحاً لإرهاب ذوي الأفكار المتحررة هذه واضطهادهم حتى بالإبادة الجسدية.

إن التاريخ يقدم لنا «إخوان الصفاء» كأحد أظهر الأمثلة الملموسة على

= يكون النساخ مزجوا رسالتين معاً في القسم الرابع (قسم الرسائل الناموسية الإلّهية والشرعية الدينية) لأن الإخوان يحددون عدد رسائل هذا القسم بإحدى عشرة رسالة، ولا نجد منها سوى عشر، في حين أن رسائل الأقسام الثلاثة الأولى كاملة العدد وفقاً لتحديد «الإخوان».



ذلك، بوضعهم السري الغامض، وبالصيغ الحذرة منتهى الحذر التي صاغوا بها «رسائلهم» حتى برزت أفكارهم ملفعة بالرموز والمعميات حيناً، وبالشعارات الدينية الشائعة المحمولة على عدة أوجه حيناً آخر، مدفوعين إلى ذلك كله بعامل الخوف على حياتهم وحياة أفكارهم من جهة، وبعامل الحرص على فتح الطريق أمام إيديولوجيتهم ومعارفهم إلى أذهان أوسع الجماهير من جهة ثانية. وقد نفذ المستشرق «دي بور» إلى هذا الجانب من قضية «الإخوان» إذ استنتج من آرائهم «أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور...»[1]. ولكن «دي بور» ينظر إلى القضية ـ كما يدل كلامه ـ على أنها قضية خاصة «بإخوان الصفاء» وأسلافهم ـ ولعله يقصد «الإسماعيلية» في حين ننظر إليها كقضية عامة من أبرز قضايا عصرهم. ولذا نحن نعتبر «الإخوان» ظاهرة عصر بكامله من هذا الوجه، ومن وجوه أخرى سنتحدث عنها في مكان آخر.

4 ـ إن «الإخوان» ينطلقون، موضوعياً، في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية عفوية. ولعل تحديد موقعهم الطبقي ليس عسيراً إذا أخذنا الوضع التاريخي بالحسبان. نعني به الوضع التاريخي للوعي في العصور الوسطى، وفي مجتمع يحكمه نظام اجتماعي تسيطر إيديولوجيته اللاهوتية سيطرة مطلقة على وعي مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، ولا يسلم من سيطرتها حتى المفكرون المناهضون لهذا النظام ولإيديولوجيته. فإذا نحن لم نلحظ هذا الوضع التاريخي لصورة الوعي العام في تلك العصور، لم نستطع أن نحدد الموقع الطبقي «لإخوان الصفاء» من خلال فلسفتهم الاجتماعية المعروضة في «الرسائل»، بل ربما وقعنا في خطأ الاستنتاج أن هناك تناقضاً بين نظرتهم الطبقية والمحتوى الإيديولوجي لمجمل أفكارهم الفلسفية ولخط اتجاههم «الستراتيجي».

قلنا إنهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة طبقية. وهذا أمر

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة)، ص 124.



طبيعي ما دمنا نتحدث عن موقف إيديولوجي لهم ونبرهن على وجود هذا الموقف. وأنه لأمر طبيعي كذلك ـ للسبب نفسه ـ أن يكون للوضع الطبقي لمجتمعهم انعكاس ما في مجمل فلسفتهم ومجمل موقفهم الإيديولوجي. ولكن المسألة أن ظاهر النصوص التي ينعكس فيها هذا الوضع الطبقي، يوحي بأنهم يسايرون هذا الوضع ويقرونه ويؤكدون صورته التي تلائم إيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، رغم كونهم ـ وفق استنتاجاتهم السابقة ـ يفكرون ويعملون لهدم هذا النظام ونسف الأسس النظرية لإيديولوجيته، ويريدون إقامة نظام آخر له إيديولوجية مخالفة. فهم، مثلاً، حين يتصورون المجتمع الأمثل «لمدينتهم» التي يفترض أن تبنى عليها «دولة الخير»، يتصورون تركيبه الطبقي على الوجه التالي: يتألف من أربع مراتب (ولنقل: أربع طبقات أو فئات اجتماعية): «إحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنايع. والثانية، مرتبة ذوي الرياسات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الإلّهيين ذوي المشيئة والإرادة»[1]. فهذا هو التركيب الطبقي نفسه لمجتمع الدولة التي يعارضونها، زائداً الطبقة الرابعة، التي هي مرتبة الإلّهيين (الحكماء)[2]. وهذا هو سلم الترتيب الهرمي التقليدي لطبقات هذا المجتمع: ذوو الصناعات (القوى المنتجة) في القاعدة، ثم ذوو الرياسات (حكام الأقاليم والمحافظات والبلديات وسائر الإداريين)، ثم «الملوك ذوو الأمر والنهي». وأخيراً: الإلّهيون ذوو «المشيئة والإرادة». فإذن، يقر «الإخوان» الحكم الملكي، ويجعلون له الأمر والنهي، كما في ظاهر النص. بماذا تتميز «دولة أهل الخير» (دولة الإخوان) إذن، من الوجهة الطبقية؟ هذا أولاً.. وأين الموقع الطبقي للإخوان، ثانياً؟

الجواب عن المسألة الأولى أن نعود إلى الوضع التاريخي، لكي نقول إنه

---

(1) الرسائل، ج 4، ص 221.

(2) نرجع في تفسير «الإلّهيين» بـ «الحكماء والفلاسفة» إلى «إخوان الصفاء» أنفسهم في نصوص من «الرسائل» نذكر منها مثلاً ما ورد في الجزء الرابع، ص 301 ـ 302 حيث يتكلمون على «العبادة الفلسفية الإلّهية». فإن «الإلّهية» الحقيقية في نظرهم هي الحكمة الفلسفية، و«الإلّهي» الحقيقي هو الحكيم الفيلسوف.



ليس مطلوباً، ولا يمكن أن يكون مطلوباً من «الإخوان»، أو من مفكرين آخرين، أن يخرجوا على عصرهم أو يتجاوزوا حدود وضعه التاريخي. فمجتمعات عصرهم مجتمعات طبقية. والصورة التاريخية للتركيب الطبقي لهذه المجتمعات هي الصورة نفسها التي يعكسها «الإخوان» ولا يمكن أن نطلب منهم أيضاً صورة غيرها، والنظام السياسي القائم على الملكية، هو جزء لا ينفصل من الصورة ذاتها والوضع التاريخي ذاته، ولا يمكن ـ مرة أخرى ـ أن نطلب منهم تصور نظام سياسي آخر لم يكن داخلاً في هاجس تلك العصور بعد، لأن الظروف الموضوعية التاريخية هي نفسها لم تكن على استعداد لوضع هذا الهاجس في وعي المفكرين الثوريين. أما الأمر الذي تتميز به الصورة الطبقية، بل الإيديولوجية كذلك، في نظام «الإخوان»، فهو نفسه الأمر الذي يمكن أن نحدد به موقعهم الطبقي. وهذا يتمثل في جانبين من الصورة:

الجانب الأول، هو المركز الذي يحتله الملوك في سلم النظام الاجتماعي وسلطته السياسية. فقد رأينا هذا المركز يقع في مرتبة تحت مرتبة «الإلّهيين»، ورأينا فوق سلطة «الأمر والنهي» التي للملوك، سلطة أعلى منها هي «المشيئة والإرادة» التي أسندها «الإخوان» إلى «الإلّهيين» (الفلاسفة). فهنا إذن خطوة ثورية، إيديولوجية تسترعي الانتباه الجدي. لأننا هنا نفاجأ بانتزاع السلطة المطلقة من أيدي «ملوك» العصر الإسلامي الوسيط، ووضع المشيئة الأولى والإرادة الأولى بأيدي الفلاسفة والحكماء، بحيث تكون لهم الرقابة النافذة على تصرف «الملوك» (نقرأ هنا: الخلفاء). إن ذلك مرتبط، إذن، بالمواجهة الإيديولوجية التي أشرنا إليها.

الجانب الثاني، هو الموقف من «ذوي الصنائع»[1] (القاعدة الطبقية للمجتمع = القوى البشرية المنتجة). نلحظ هنا أولاً قولهم أثناء تصنيف

---

(1) سبقت الإشارة إلى المدلول التاريخي لكلمة «الصنائع» (ص 288، الهامش 53). ونزيد هنا إيضاحاً آخر، هو أن «ذوي الصنائع في اصطلاح عصر «الإخوان» هم الشغيلة المنتجون للسلع الاجتماعية، وليس المقصود أرباب الصنائع بمعنى مالكي وسائل الإنتاج» (الأرض، المشاغل، وسائر الأدوات الإنتاجية).



مراتب فئات المجتمع: «... إحداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع». ماذا يعنون بـ «أرباب الأركان الأربعة»؟ نفهم ذلك حين نتابع هذا النص لنرى كيف يفسرون العلاقات بين «مراتب أهل المدينة» (طبقات المجتمع). فلنقرأ النص التالي:

«وينبغي أن يكون تدبير ذوي الصنائع سارياً في المرؤوسين كسريان الضوء في الهواء، وكسريان القوة النامية في الأركان الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض. ويكون سريان سياسة ذوي الرياسات سارياً في أرباب ذوي الصنائع كسريان الألوان في الضياء، أو كسريان القوة الحيوانية في القوة النامية. ويكون نفاذ أمر الملوك ذوي السلطان سارياً في الرؤساء ذوي السياسة كسريان القوة الباصرة في إدراك الألوان، وكسريان القوة الناطقة في القوة الحيوانية. ويكون سريان مشيئة الإلّهيين ذوي الإرادة سارياً في الملوك ذوي السلطان كسريان العقل في المعقولات، أو كسريان القوة الملكية[1] في القوة الناطقة. فإذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط، فهي السيرة الكريمة الحسنة التي يتعامل بها أهل المدينة فيما بينهم»[2].

نستنتج من هذا النص، أولاً، أن وصف «ذوي الصنائع» بـ «أرباب الأركان الأربعة» مصدره نظرة «الإخوان» إلى منتجي الخيرات المادية (ذوي الصنائع) كنظرتهم إلى العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) من حيث كون هذه العناصر هي الأصول الأولى الأساسية للحياة في الكائنات المادية (أنظر قولهم إن تدبير ذوي الصنائع يجري في المرؤوسين.. «كسريان القوة النامية في الأركان الأربعة»). ونستنتج ـ تبعاً لذلك ـ أن «الإخوان» يناظرون بين مراتب طبقات المجتمع ومراتب «تطور» الكائنات المادية. فكما

---

(1) الملكية: (بفتح اللام) من الملائكة. فإن «إخوان الصفاء» يرون أن رتبة الملائكة هي الرتبة العليا التي تنتهي إليها النفوس البشرية الصالحة. وهي، من حيث كونها انتقالاً «تطورياً» للبشر الصالحين، تساوي في نظرهم أعلى مراتب «تطور» الأحياء المتصاعدة من القوة النباتية حتى القوة الناطقة فالملائكية (راجع الرسائل، ج 2، ص 172). وهم يربطون بين الطبيعة والملائكة، بل الملائكة تعبير ـ عندهم ـ عن الطبيعة القائمة في النفس الكلية (الرسائل، ج 2، ص 55، 108 ـ 109).

(2) الرسائل، ج 4، ص 220 ـ 221.



تكون هذه الكائنات في المرحلة الأولى من «تطورها» عبارة عن «القوة النامية» (القوة النباتية) المتكوّنة بفعل العناصر الطبيعية الأساسية، ثم «يتطور» إلى «القوة الحيوانية»، فإلى «القوة الناطقة» (الإنسانية)، فإلى «القوة الملكية» (الملائكة) ـ هكذا تتصنف مراتب الفئات الاجتماعية من الأدنى إلى الأعلى: من «ذوي الصنائع»، إلى «ذوي الرياسات»، فإلى «الإلٓهيين» (الحكماء، الفلاسفة).

إذا صرفنا النظر عن الطابع الميكانيكي لهذا التناظر بين المراتب الاجتماعية الطبقية وبين مراتب «تطور» الأحياء في نظرية «الإخوان»، أمكن أن نستخلص منه نظرة ذات وجهين: الوجه **الأول**، كون «ذوي الصنائع» في **المرتبة الدنيا من المجتمع**. وهذا هو الوضع التاريخي الذي قلنا ـ قبل ـ إنه ينبغي أن يؤخذ بالحسبان عند تحديد موقع «الإخوان» الطبقي. إن هذا واقع تاريخي ينعكس عندهم بالضرورة انعكاساً واقعياً، وليس منتظراً أن يتجاوزوه، وما كان ممكناً ذلك. وهو في التاريخ حتى عصرنا، عصر الاشتراكية، وسيبقى ممتداً إلى أن يسود المجتمع اللاطبقي عالمنا كله.

أما الوجه **الثاني** فهو كون «الإخوان» ينظرون إلى الفئات الاجتماعية التي تخلق للمجتمع حاجاته المادية، نظرتهم إلى قوة أساسية تصنع للمجتمع قاعدة صيرورته مجتمعاً بالفعل، أو إلى شرط أساسي لانتظام «أمر المدينة» (المجتمع) وفقاً لتعبيرهم ونظريتهم. إننا نرى أن هذه النظرة كانت ملحوظة عندهم حين وصفوا «تدبير ذوي الصنائع»، أي عملهم الإنتاجي، بأنه يجري «في المرؤوسين كسريان الضوء في الهواء، أو كسريان القوة النامية في الأركان الأربعة». نرى في هذا الوصف أكثر من كونه تطبيقاً «القانون» التناظر «الكوني» بين المراتب. إنه يرمي كذلك ـ في رأينا ـ إلى إبراز المكانة الضرورية اجتماعياً لفئات منتجي الحاجات الاجتماعية في سبيل انتظام المجتمع، فهي تساوي عندهم مكانة الضوء في الهواء، ومكانة القوة النامية في حركة «تطور» الأحياء. فإذا صح استنتاجنا هذا، فقد وصلنا إلى حيث نحاول تحديد الموقع الطبقي «لإخوان الصفاء». إننا نحتاج هنا إلى التنسيق بين هذه النظرة إلى مكانة «ذوي الصنائع»، كما استنتجناها من



النصوص الأخيرة، وبين نظرتهم الأخرى إلى الطابع الاجتماعي لنشاط الإنسان، والطابع الاجتماعي لأهداف العمل، ونظرتهم إلى تقسيم العمل كأساس لتقدم المجتمع وهنائه، وإلى استحقاق كل إنسان من الأجرة بحسب اجتهاده في العمل، كما استخلصنا ذلك سابقاً. إن التنسيق بين هذه المواقف النظرية كلها، يوصلنا إلى رؤية ما وراء هذه المواقف من منطلق إيديولوجي يتحدد ـ في رأينا ـ بأنه أحد التعبيرات التاريخية عن إيديولوجية الفئات الاجتماعية المستثمَرة والمضطَهدة في ظل النظام الاجتماعي لدولة الخلافة العباسية. ولكي يكون «الإخوان» من المعبرين عن إيديولوجية هذه الفئات الاجتماعية الواسعة المتنوعة طبقياً، ينبغي أن يكون لهم أساس انتماء إلى فئة أو أكثر من هذه الفئات، وإن كانوا وقت وضع موسوعتهم الفلسفية قد أصبحوا، كمثقفين، في مكان من المجتمع ربما أبعدهم ـ بحكم انصرافهم الفكري ـ عن صفوف الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي انحدروا منها. ولكن المسألة لا تتوقف على استمرار وجودهم الفعلي في صفوف طبقتهم أو فئتهم الاجتماعية الأصلية، بقدر ما تتوقف على استمرار انحيازهم الإيديولوجي إليها، وعدم تحولهم إلى صف طبقة جديدة لها إيديولوجيتها المعاكسة. إن وضعهم السري الغامض، ولجوءهم في صياغة «الرسائل» إلى هذا «التكتيك» المنغمس بروح الحذر والخوف والتمويه المتعدد الألوان، هما دليل استمرار هذا الانحياز، ودليل أنهم يعانون الاضطهاد نفسه الذي كانت تعانيه الفئات الاجتماعية التي يعبرون عن إيديولوجيتها. وليس لنا أن نحاسبهم ـ مع ذلك ـ على ما يبدو في النظرة السطحية أنه مسايرة لإيديولوجية الطبقة الحاكمة بوضعهم تلك الفئات الاجتماعية في المرتبة الدنيا من المجتمع. فذلك هو الوضع التاريخي الذي أكدنا مراراً ضرورة أخذه بالحسبان.

5 ـ مسألة القدر والإرادة

كانت هذه المسألة في عصر القدرية والمعتزلة خلال القرنين الهجريين: الأول والثاني (السابع والثامن) حتى أوائل القرن الثالث (التاسع)، هي



موضوع الصراع الإيديولوجي بين دولة الخلافة والمفكرين المتحررين. وبالرغم من أن موضوع هذا الصراع قد اتسع بعد ذلك وشمل مسألة التنزيه الإلّهي كما رأينا في مبحث التصوف، ثم شمل المسائل الاجتماعية مباشرة كما نرى عند «إخوان الصفاء» ـ نقول: رغم ذلك، بقيت مسألة القدر وعلاقتها بإرادة الإنسان، موضوعاً رئيساً بين موضوعات الفلسفة العربية، مرتبطاً بمكانه السابق من القضية الإيديولوجية. ومن مكانه هذا يمكن النظر إليه في فلسفة «الإخوان» كوجه من الوجوه التي يتجلى فيها موقفهم الإيديولوجي. فهم يتابعون موقف المعتزلة في مسألة القدر، ويرفضون موقف الجبرية صراحة في «الرسالة الجامعة»[1]. وهي أقل رسائلهم حذراً وتحفظاً، وأوضحها تعبيراً عن «استراتيجيتهم». إنهم يمهدون لإعلان موقفهم هنا بالتفريق بين مفهوم القدر ومفهوم القضاء في نظريتهم. فالقدر عندهم يعني أن ترتيب صور الأشياء في أماكنها من نظام الوجود، بعد أن يتحقق لها الوجود، هو الذي حصل وفقاً لتقدير اللّه، أو ـ بعبارة أخرى ـ هو «وضع الشيء في موضعه اللائق به، وكونه في مكان يحسن كونه فيه»[2]. أما القضاء، فهو ينحصر في معنى علم اللّه، من قبل، أنه لا يكلف الناس إلا بمقدار ما لديهم من استطاعة التنفيذ، فإذا كلفوا هم أنفسهم غير ذلك مما نهاهم عنه، استحقوا منه العذاب، لأنهم خرجوا بعملهم هذا «من قضائه وحكمه، وعدلوا عن وصيته. فإن الخروج من قضائه هو معصية»[3].

هذا التفسير لمفهومي القضاء والقدر، يضع في صلب كلا المفهومين بذرة لمعنى اختيار الإنسان في أفعاله. لأن القدر لا يتناول غير نظام ترتيب الأشياء في أماكنها اللائقة، والقضاء لا يتناول سوى التكليف بما يتوافق مع ما لدى الإنسان من الاستطاعة. أي أنهم يفترضون وجود الاستطاعة عند الإنسان قبل توجه التكليف إليه. بعد هذا التمهيد الذي يحمل معنى التصريح

(1) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 66.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر ذاته.



بقدرة الإنسان واختياره، يردون على «أهل الجبر القائلين إن أصل الشر من صاحب الخير (اللَّه)، وإنه يريد أن يكون الشر شراً، كما أراد أن يكون الخير خيراً...»[1]. في ردهم هذا إنما يدحضون قول الجبرية بأن أفعال الشر اضطرارية، وليست اختيارية. فإذا كان «الإخوان» يقرون للإنسان بالاختيار في أفعال الشرّ، فهل يعني ذلك أنهم يحرمونه هذا الاختيار في أفعال الخير؟ الجواب: لا. وقد اتضح ذلك من تفسيرهم مفهومي القضاء والقدر، كما مر.

وفي رسالتهم الخاصة «بالجسمانيات الطبيعيات» يزيدون هذا الموقف جلاء وتوكيداً. إذ هم يدحضون هناك رأي بعض أهل الجدل بأن الأفعال كلها من اللَّه، وهم يعللون خطأ هذا الرأي بأنه صادر عن جهل «ما الطبيعة». في هذا المجال يتوجه «الإخوان» بالرد على المتكلمين، ثم يقررون أن الأفعال والحوادث الطبيعية وأفعال الإنسان جميعاً، هي «أفعال الأنفس الجزئية، التي هي كلها قوى النفس الكلية الفلكية (...) فما كان من هذه الأفعال خيراً، نسب إلى النفس الجزئية الخيرية، وما كان منها شراً نسب إلى النفس الشريرة، وعليها تقع المجازاة والمكافأة عن الثواب والعقاب»[2]. و«النفس الجزئية» في تعبير «الإخوان» هي ذات الوجود المتشخص في موجود عيني في العالم الخارجي (المادي). فهم، إذن، يرجعون أفعال الطبيعة إلى قوانين الحركة الطبيعية مباشرة، وأفعال الإنسان إلى الإنسان نفسه مباشرة أيضاً، بالرغم من أنهم يرجعون ذلك، بصورة غير مباشرة، إلى النفس الكلية الفلكية. ولكن بما أن الأجرام الفلكية، في نظريتهم، جزء من الطبيعة، وهي جسمانية تسكنها النفس الكلية[3]. فالنتيجة أن مرد أحداث العالم كلها إلى الطبيعة في نهاية الأمر. فهذا إذن موقف

---

(1) أيضاً.

(2) الرسائل، ج 2، ص 110 ـ 111.

(3) في رسالة «الحدود والرسوم» من رسائل «الإخوان» يعرفون «الطبيعة الفاعلة» بأنها: «قوة من قوى النفس الكلية الفلكية سارية في الأركان». و«الأركان» في مصطلحهم هي العناصر الأولى للمادة. (الرسائل، ج 3، ص 363، النفسانيات العقليات). وتعريف الطبيعة هنا هو تعريف لها «كمقولة» مجردة.



ينبغي أن يسجل كمنطلق لنزعة مادية في فلسفة «إخوان الصفاء»، بالإضافة إلى كونه ينسجم مع موقفهم الإيديولوجي. وهم لا يكتفون بأن يتبنوا هذا الموقف لأنفسهم، كاتجاه فلسفي خاص بهم، بل هم يتجاوزون ذلك ليفرضوا الموقف نفسه على «واضع الشريعة». ففي الرسالة السادسة من مجموعة الرسائل الخاصة بالعلوم «الناموسية والشرعية» يشترطون في واضع الشريعة أن يعتقد أموراً ومبادىء معينة، منها المبدأ الخامس الذي يوجب على واضع الشريعة «أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها، لا يصلحها ولا يفسدها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تراكم جهالاتها»[1]. ثم نجد «السادس» بين هذه المبادىء يقضي على واضع الشريعة «أن يرى أن الباري تعالى إذا أمر الناس أمراً أمكنهم منه، وأزاح عللهم فيه، فمنهم طائع لأمره، ومنهم راكب نهيه»[2].

ليس يعنينا الشرط «السادس» هذا كثيراً، فهو توكيد لما سبق عرضه. وإنما يعنينا الآن، باهتمام خاص، الشرط الخامس. ذلك أن هذا الشرط يقدم لنا الفكرة بصيغة جديدة لها محتواها الجريء. فهو يرفض التدخل الخارجي الغيبي في تصرفات الإنسان[3]. ويقرر استقلاليته في ما يعمل وفي ما لا يعمل، وأن إصلاحه أو إفساده إنما يأتيه من قبل إرادته واختياره

(1 و2) الرسائل، ج 4، ص 184. نلحظ في وضع «الإخوان» معتقدات معينة «لواضع الشريعة» ينتزعونها من مبادئهم الفلسفية، أن ذلك مظهر له دلالة على كون «واضع الشريعة» ليس هو النبي الإسلامي، وليست «الشريعة» هي الشريعة الإسلامية، بل يبدو أنهم يحاولون بذلك وضع شريعة خاصة بـ «دولة أهل الخير»، أي دولتهم التي يرسمون خطتها في «رسائلهم» الموسوعية. إننا نسترعي الانتباه إلى هذه الملحوظة، ففيها إنارة لبعض جوانب البحث. ومما يؤيد ملحوظتنا هذه أنهم وضعوا أيضاً صفات معينة يجب في رأيهم أن تتوفر في «واضع الشريعة»، وهي «اثنتا عشرة خصلة» كلها من نوع الصفات الجسدية والخلقية والمعرفية التي يمكن أن تتوفر في أي واحد من البشر إذا أتيحت له ظروف حياة بشرية سليمة (الرسائل، ج 4، ص 172 ـ 173).

(3) صيغة النص تتحدث عن «كل واحدة من الموجودات» بحيث يبدو أنها لا تخص الإنسان. ولكن بقية النص توضح أنها تعني «الموجود» الذي يفعل بوعي وإرادة ورأي. وهذا لا ينطبق على غير الإنسان من الموجودات.



المستقلين. إننا لا نعتقد أن «الإخوان» يقصدون باستقلالية الكائن هنا، انفصاله المطلق عن الظروف الخارجية وعن القوانين العامة لحركة التغير والصيرورة. ذلك لأننا نعرف من فلسفتهم اتجاهاً معاكساً لهذا الاتجاه، فهم يؤكدون، مثلاً، العلاقة بين أخلاق الإنسان وظروف البيئة الطبيعية[1]، وعلاقة أحواله «المزاجية» بحركات الكواكب[2]، إلى غير ذلك من علاقات متنوعة. فلا بد أن يكون قصدهم هنا متوجهاً ـ بالخصوص ـ إلى نفي تدخل الإرادة الإلّهية في أفعال الإنسان وتصرفاته واختياراته. فهذا هو القصد باستقلالية الإنسان. ولكن لا يجرؤ «الإخوان» على قول هذا بصيغة أكثر صراحة من صيغتهم هذه التي نعدها جريئة نسبياً..

6 ـ الموقف من العقل

موقفهم من العقل يؤخذ من مصدرين: 1 ـ تصريحهم النصي في اعتماد العقل. 2 ـ مجمل طريقتهم المنهجية في معالجة القضايا المطروحة في «الرسائل».

عند النظر في المصدر الأول نجدهم يضعون العقل في مكان «الرئيس» لجماعتهم، ما دام لا بد لكل جماعة «تريد أن يجري أمرها على السواد وتكون سيرتها على الرشاد» من «رئيس يرئسها، ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها...». لذا هم قد رضوا بالعقل رئيساً على جماعة إخوانهم، وجعلوه الحكم بينهم، فهو «الذي جعله اللّه تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه». وحرصاً منهم على الاستمساك بموجبات هذه الرئاسة للعقل، يؤكدون أنه «من لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه (...) فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته، ونتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا، ولا نعاشره في معاملتنا، ولا نكلمه في علومنا، ونطوي دونه أسرارنا، ونوصي بمجانبته

---

(1) راجع الرسائل، ج 1، ص 274.
(2) أيضاً.



إخواننا (. . .) واعلم أن العقلاء الأخيار، إذا انضاف إلى عقولهم القوة بواضع الشريعة، فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم ويأمرهم، وينهاهم ويزجرهم، ويحكم عليهم، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام»[1].

هكذا الكلام من الوضوح بحيث يستغني عن الشرح والتعليق سوى القول بأننا نرجح أن ذكر واضع الشريعة هنا لا يقصد به غير الإيهام والتمويه (التقية)، كما نرجح أيضاً أن يكون اصطلاح «واضع الشريعة» عندهم لا يعني دلالته الظاهرة، بل دلالة «مستورة» تعني «الإخوان» أنفسهم. إن لدينا هنا وثيقة صريحة تضع حكم العقل في منزلة المرجع الأول للجماعة. وليس من مجال، في نصّ كلامهم هذا، لقول قائل بأن القصد بالعقل هو «العقل الأول» أو «العقل الفعال» الذي يبنون عليه «عملية» الخلق أو الصدور. فإن كلامهم كله ينصب على العقل الإنساني. لذا قالوا: «. . إذا انضاف إلى عقولهم. .». ثم ينبغي أن نتنبه إلى مغزى تلك الكلمات الأخيرة في هذا النص: «. . . فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم. . إلخ». أليس فيها إلماح شفاف إلى اكتفائهم بأحكام العقل عن أحكام الشريعة، أو بـ «العبادة الفلسفية» عن «العبادة الشرعية الناموسية»؟ المسألة ـ كما نرى ـ واضحة.

أما المصدر الثاني لتحديد موقفهم من العقل، وهو منهجهم في «الرسائل»، فإننا نجد له تجليات عدة يتجلى فيها، رغم ما يكتنفها، هنا وهناك، من «انجذابات» صوفية حيناً، ومن «اصطلاحات» لاهوتية حيناً آخر. ونذكر ـ على سبيل المثال ـ بعضاً من هذه التجليات:

أولاً: تعريفهم «العقل الإنساني» بأنه «التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاصه دون سائر الحيوانات»[2]. يقصدون أنه يخص كل واحد من أشخاص الإنسان. فما دام العقل هو الخاصة الأساسية المميزة للإنسان ـ

---

(1) راجع الرسائل، ج 4، ص 181 ـ 189، الرسالة السادسة في العلوم الناموسية والشرعية.

(2) رسالة «في الحدود والرسوم»، الرسائل، ج 3، ص 360.



كل إنسان ـ فهل لمن يعترف بذلك، بلهجة التحديد والتعميم، أن يهمله جانباً، فلا يجعله الدليل إلى المعرفة وكشف المجهول واستطلاع حقائق الوجود؟

ثانياً: إنكارهم المعجزات. والعقل هو المستند في إنكارها. فهو الذي يستكشف قانون العلاقة السببية بين الأشياء والأحداث وبين أسبابها الموضوعية. وهو الذي اعتمده «الإخوان» في إدراكهم معنى «العلة» وعلاقتها بـ «المعلول» فحددوهما في رسالة «الحدود والرسوم» التي هي الدليل الاصطلاحي المنهجي لهم في عملهم «الموسوعي» (الرسائل)، إذ قالوا بأن «العلة هي سبب لكون كل شيء آخر إيجاداً»، وأن «المعلول: هو الذي لوجوده سبب من الأسباب»[1]. وعلى هذا الأساس ـ بالطبع ـ تأولوا ما ورد في الكتب الدينية من أخبار المعجزات، فأخضعوها لأحكام العلاقة السببية، وجردوها من الهالة «العجائبية» اللاهوتية. تأولوا، مثلاً، قصة إحياء المسيح الموتى بأن الموت هنا هو الجهل، وإحياء «ميت» الجهل يكون بالمعرفة، وقصة شفائه الأعمى بأن العمى هنا هو عمى القلب عن الحق، وشفاؤه بالهداية إلى الحق[2].

ثالثاً: رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين. وهم ـ اعتباراً لحكم العقل ـ يعذرون من لا يترك «ديناً ومذهباً قد نشأ عليه، وأنس به، وقد اعتاد التعبد بطول الزمان على سنته، وأخذه عن آبائه وشيوخه وأستاذيه، من غير أن يتبين له بطلانه»[3]. فهنا نظرة منهجية تربط موقف الإنسان من الأشياء بالظروف الواقعية التي كونت هذا الموقف. وأحكام العقل هي المرجع الأساس في مثل هذه النظرة الواقعية السليمة.

رابعاً: أنهم في مجال نظرية المعرفة، بعد اعترافهم بقيمة المعرفة

---

(1) المصدر السابق.
(2) الرسائل، ج 4، ص 23.
(3) أيضاً، ج 4، ص 37.



الحسية[1] يرون أن الأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من المبادىء العقلية هي أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها[2]. يدل على هذا كله عنايتهم البالغة في شرح عملية التفكير بمختلف أجهزتها العضوية وتحليل وظائف كل منها وعلاقاتها بعضها مع بعض وتعاونها جميعاً في الوصول إلى المعرفة العقلية[3].

خامساً: إن معظم عملهم الموسوعي في تفسير العالم، يستند إلى مباحثهم في العلوم الرياضية الطبيعية أكثر مما يستند إلى المعارف اللاهوتية، وإذا كانت مباحثهم تلك مشوبة بالكثير من الأوهام والاستنتاجات الساذجة، فإن ذلك لا ينفي الاتجاه العلمي عندهم[4] الذي يميل إلى معرفة حقائق العالم المادي الموضوعية باستخدام الطرق العقلية والتجريبية. هذا أولاً. وأما ثانياً فإن ما نراه اليوم أوهاماً واستنتاجات ساذجة، كان في عصرهم علماً معترفاً به قياساً إلى ما كان عليه مستوى تطور تلك العلوم، ومستوى تطور الوسائل المادية للبحث العقلي والتجريبي، مضافاً إلى ما كان يخالط علوم الرياضيات والطبيعيات من تأثيرات المعارف القديمة من جهة، وتأثيرات الفكر اللاهوتي من جهة ثانية. فهنا أيضاً علينا أن نلحظ الوضع التاريخي لمستوى الوعي العلمي بوجه عام.

7 ـ نظرية المعرفة في فلسفة «الإخوان»

نعود بالذاكرة، هنا، قليلاً إلى عصر الكندي، حين ظهرت التجليات الأولى للفلسفة العربية ـ الإسلامية بتيارها العقلاني. ذلك لكي نقيس مدى تطور نظرية المعرفة في هذه الفلسفة، منذ ممثلها الأول (الكندي) حتى عصر

---

(1) أيضاً، ج 1، ص 349.
(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 131.
(3) راجع الرسائل، ج 2، ص 334 ـ 352؛ وج 3، ص 240 ـ 241.
(4) راجع بهذا الشأن «الرسالة السابعة في الصنائع والغرض منها»، الرسائل، ج 1، ص 202 ـ 207؛ وج 2، ص 334 ـ 352؛ وج 3، ص 240 ـ 241.



«إخوان الصفاء»، أي خلال نحو قرن. فقد لحظنا هناك أن موضوع المعرفة أخذ ينكسر عنه طوق الحصار داخل الفكر اللاهوتي، مذ أوسع الكندي مجال هذا الموضوع إلى ما وراء الحصار ذاك. فإنه بعد أن كان محصوراً، حتى القرن الثالث الهجري (التاسع)، في معرفة اللّه، وفي معرفة العلاقة بين اللّه والعالم، أصبح يشمل ـ إلى ذلك ـ في فلسفة الكندي، معرفة العالم لذاته، أي مستقلة عن المعرفة اللاهوتية[1]. فإذا انتقلنا إلى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، وجدنا هذا المجال يتسع إلى أبعاد جديدة في فلسفة «إخوان الصفاء»، وفلسفة الفارابي وسائر الفلاسفة العلماء في هذا العصر، بل وجدنا له أبعاداً جديدة عمقياً، لا أفقياً فقط. وليس الشكل «الموسوعي» الذي ظهرت به رسائل «إخوان الصفاء» سوى تعبير عن هذه الظاهرة في عصرها.

قد تكون رسائل «الإخوان» قاصرة عن تمثيل كل أبعاد الظاهرة، لا سيما العمقية منها، لكن حتى إذا نظرنا إلى رسائلهم هذه كفهرس فقط لأبواب المعرفة في عصرنا، كان ذلك كافياً لرؤية الملامح البارزة لظاهرة التوسع الجديد في موضوع المعرفة، أي شموله قطاعات أوسع فأوسع من العالم المادي لدراستها بطريقة أكثر استقلالية عن الدراسات اللاهوتية. إن هذا التوسع في موضوع المعرفة العقلانية لا ينفصل ـ طبعاً ـ عن تطور العلاقات الاجتماعية وتطور العلوم الطبيعية وتأثير ذلك كله في تطوير اتجاه الفلسفة نحو تفسير العالم على أساس وجوده الموضوعي.

بعد هذه المقدمة العامة، علينا الآن أن نرى بالتعيين حدود موضوع المعرفة في موسوعة «الإخوان». ثم أن نرى المصادر المعتمدة عندهم للمعرفة، والأصول والمقاييس التي يأخذون بها. أما الموضوع فنرى حدوده تتجه وجهتين أساساً: الأولى، نحو معرفة اللّه وعلاقته بالعالم. والثانية، نحو العالم ذاته ولذاته بنوع من الاستقلال عن الوجهة الأولى. وباختلاف

---

(1) راجع ص 18 وما بعدها من المجلد الرابع.



الوجهتين تختلف حدود المعرفة نفسها، وإن لم تختلف المصادر والأصول والمقاييس إلا قليلاً.

لننظر أولاً في مسألة معرفة اللّه:

يقرر «الإخوان» هنا أن هذا النوع من المعرفة، هو «أشرف العلوم وأجلّ المعارف». ولا نتوقع أن يقرروا غير ذلك، سواء من حيث علاقتهم بالعصر التاريخي، أم من حيث علاقتهم بظروف المجتمع الذي يتوجهون بمعارفهم إليه. ثم هم هنا يشرعون بتحديد منهجهم في طلب معرفة اللّه. وأول نقطة في المنهج أنه لا يقاس طلب هذه المعرفة على طلب معرفة«الأشياء الجزئية المحسوسة» أو البحث «عن سائر الموجودات الكليات (. . .) الكائنات من الجواهر والأعراض، والصفات والموصوفات، المحتوية عليها الأماكن والأزمان، والأكوان من الأشخاص والأنواع والأجناس». والنقطة الثانية في المنهج، هي استخدام المقولات في إيضاح الفرق بين هذين النوعين من المعرفة. فإن معرفة كل من المحسوسات والكليات المذكورة تطلب للإجابة عن أحد الأسئلة المتعلقة بهوية الشيء، أو ماهيته، أو كميته، أو كيفيته، أو وضعه، أو مكانه، أو زمانه، أو علته، أو مميزاته. أما معرفة اللّه فتطلب للإجابة عن سؤالين ليس غير من هذه الأسئلة، هما: هل هو؟ من هو؟. أي عن هويته، وعن صفاته.

يستنتج من ذلك أن معرفة الإنسان عن اللّه لا تتناول ماهيته، لا لأن هذه المعرفة فوق قدرة العقل البشري ـ فهذا أمر لم يقولوه، وإنما قالوا ما يفهم منه العكس ـ بل لأن الذين طلبوا هذه المعرفة من «العلماء» كما يعبر «الإخوان» ـ لم يصلوا إليها، لا بسبب من خفاء سر اللّه، وإنما بسبب «من شدة ظهوره وجلالة نوره». . «فالإخوان» لا ينظرون في المسألة إذن على الأساس التقليدي، أي على أساس الحكم بعجز العقل البشري عن معرفة ماهية اللّه، بل إن المسألة في نظرهم تتصل بأمر آخر، هو أنه لا يسأل عن ماهية اللّه، لأنه هو مبدع الماهيات، كما لا يسأل عنه من حيث الكم والكيف والمكان والزمان والعلة، لأنه هو مبدع الكميات والكيفيات



والأمكنة والأزمنة والعلل كلها[1]. فهذه المقولات لا تنطبق على ذات اللّه، لأنه منزه عن الجسمية وحالاتها وأعراضها مطلقاً. على ذلك، فإننا نجد أمراً جديداً، عند «الإخوان»، في هذا الجانب من المعرفة، سواء في أساس المسألة أم في المنهج.

ولننظر ـ ثانياً ـ في الجانب الآخر، أي في موضوع المعرفة خارج عالم اللاهوت. نعني موضوعها في العالم المادي. ولنسأل، في البدء: هل العالم المادي هذا يكون موضوعاً للمعرفة في فلسفة «إخوان الصفاء»؟ هذا السؤال ينحل ـ في الواقع ـ إلى سؤال آخر هو الأساس هنا: هل «إخوان الصفاء» يعترفون بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي (المادي)؟

بالرغم من أن الجواب عن السؤال الأخير سيكون موضوع الفقرة التالية من البحث، يمكننا القول، منذ الآن: نعم. إنهم يعترفون له بهذا الوجود. فمن الطبيعي ـ إذن ـ أن يكون موضوعاً للمعرفة عندهم. وكلامهم السابق بشأن معرفة اللّه صريح بذلك. فقد رأيناهم يفرقون في هذا الكلام بين طلب معرفة اللّه، وطلب معرفة «الأشياء الجزئية المحسوسة» و«سائر الموجودات الكليات» التي توجد جزئياتها في هذه الأشياء نفسها، وهي كلها تعني العالم الخارجي. ثم رأيناهم يحددون المقولات التي عليها تبنى معرفة هذه الأشياء وكلياتها. وليس من معنى ـ بالطبع ـ لهذا التفريق، ولا لوضع المقولات في أساس هذه المعرفة لو لم يكن العالم الخارجي هذا معترفاً به كونه موضوعاً لها، وإلا بقيت دون موضوع. على أن معظم المسائل التي نعالجها في نظرية المعرفة هنا إنما يختص بالعالم الخارجي نفسه، كموضوع لها. مضافاً إلى أن الأقسام الأكثر والأهم في موسوعة «الإخوان» هي الباحثة في مسائل العالم المادي. فالمسألة ـ إذن ـ مفروغ منها على وجهها الإيجابي.

* * *

---

(1) كل ما اقتبسناه ولخصناه هنا مأخوذ من نص واحد في الرسالة الأولى حول الآراء والديانات، الرسائل، ج 4، ص 48 ـ 49.



أما مصادر المعرفة التي يعتمدها «الإخوان»، فإن الأساس فيها هو ما يخضع لتيار النزعة العقلانية في الغالب. فإنهم حتى في مجال ما يسمونه بـ «العلوم الإلّهية» لا يبتعدون عن هذا الأساس. بل لا نجد هذا الأساس غائباً حتى حين يجري الكلام عندهم على الأمور المتصلة بمعرفة «ما فوق الطبيعة». فإن المعرفة العقلية القائمة على الاستدلالات والبراهين، هي الأصل في ما يصلون إليه من تصورات عن عالم المجردات خارج العالم الجسماني، وعن العلاقات الحركية بين هذين العالمين. غير أن هذا الأصل لا يبقى وحده دائماً مصدراً لمعرفة «العالم الروحاني». فإن التحفظ والحذر اللذين يسيطران، في معظم «الرسائل»، على تفكير «الجماعة» يدفعانهم أحياناً إلى إضفاء ستار غيبي على استنتاجاتهم ذات النزعة العقلانية والمادية. ومن هنا يشتد الالتباس في نصوصهم لدى الباحثين، فيجد المثاليون منهم في هذا الالتباس مجالاً لطمس تلك النزعة، أو لعدم رؤيتها كامنة وراء ذلك الستار الغيبي الذي يكون حيناً كثيفاً وحيناً شفافاً يكشف ما وراءه[1].

في الفقرة السابقة لحظنا موقفهم من العقل، بقراءة نص صريح لهم يقول باعتبار العقل رئيساً لجماعتهم واعتماده الحكم بينهم. وهم يطبقون مضمون هذا النص في معظم ما يعالجونه من مسائل المعرفة أو مسائل العالم، رغم كل أشكال التحفظ والحذر، أو التمويه والتقية، أو ما سميناه قبلاً بـ «التكتيك». وقد أشرنا، في الفقرة السابقة نفسها، إلى أحد هذه الأشكال

(1) من الحق أن نذكر هنا الباحث العربي المعاصر جبور عبد النور (لبنان). إذ تغلب على هذا الالتباس في نصوص «الإخوان» ونفذ إلى نزعتهم الحقيقية خلال كلامهم على تأثير الكواكب والأفلاك في العالم المادي، فقال إنه «لا يفوتهم أحياناً القول، على سبيل التمويه والتقية، إن اللّه هو الذي قدر مصير الكليات والجزئيات، في حين أن رأيهم الحقيقي جلي يستشفه كل قارىء في أغلب الرسائل. فهم يعتقدون أن الكواكب هي السبب المباشر في التكون الطبيعي وظهور المادة والصورة وتشكلهما بالهيئات الجمادية والنباتية والحيوانية والإنسانية، وظهور الفردية في الأنواع» (د. جبور عبد النور، إخوان الصفاء، دار المعارف بمصر 1954، ص 28).



في قولهم «إن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم قوة واضع الشريعة، فليس يحتاجون إلى رئيس يرئسهم. . .» إذ وجدنا في إضافة «واضع الشريعة» إلى العقل نوعاً من التمويه، إذا كانوا يقصدون به النبي. ولكننا نرجح أن يكونوا هم أنفسهم المقصودين بـ «واضع الشريعة»، لا النبي[1]، وقد جعلوا الصفة مبهمة هكذا محافظة منهم على خطة التمويه نفسها. وقد يكون من أشكال هذا التمويه أيضاً ذكر «الوحي» في مجال طلب معرفة اللّٰه. إذ قالوا «إن الوحي لا يزال ينزل من السماء إلى الأنبياء والمصطفين من الأولياء. . . ويعرِّف اللّٰه سبحانه حق المعرفة»[2]. فماذا يعنون بـ «الوحي» في هذا الكلام؟ صيغة الكلام، بظاهرها، تشير إلى الوحي بمفهومه الإسلامي (ينزل من السماء على الأنبياء). ولكنهم أضافوا «الأولياء» هنا. والمفهوم الإسلامي يخص الأنبياء بالوحي دون غيرهم من البشر. حتى الشيعة لا يقولون بأن «الإمام» ينزل إليه الوحي[3]. ذلك، إذن، يدل أن «الوحي» في كلامهم يعني مفهوماً آخر لا يحمل معناه الغيبي المعروف. يدل على ذلك أنهم حين يعالجون مغزى «بعث الرسل والأنبياء» يقولون إن الأنبياء «وإن كانوا بشراً، فهم أحياء ناطقون مميزون علماء مشاكلون للملائكة بنفوسهم الزكية، يعرفون اللّٰه حق معرفته. . .»[4]. هذا كل ما يتميز به الأنبياء في هذا الكلام. إنها مزايا بشرية يمكن أن يشاركهم إياها ناس آخرون. أما صفتا: **الحياة، والنطق** ـ إذا كان القصد معناهما الظاهر، ولا «باطن» لهما ـ فإنهما من صفات كل بشري دون استثناء. وأما صفة «العلم»، فهي مما يتساوى بها الأنبياء مع كل إنسان عالم، حتى على افتراض أن للعلم هنا معنى «باطنياً». فإن «الإخوان» أنفسهم من هؤلاء العلماء «الباطنيين». . وكذلك مشابهة الملائكة «بنفوسهم الزكية». فإن «الأولياء» كالأنبياء في رأي

(1) أنظر الهامش رقم 1 و2 ص303.
(2) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 302.
(3) نقصد هنا غير الغلاة من الشيعة، بل الإمامية منهم، لا سيما الجعفرية أي الاثنا عشرية.
(4) الرسالة الأولى في الآراء والديانات، الرسائل، ج 4، ص 20.



«الإخوان» كما لحظنا في نصهم السابق من حيث نزول الوحي إليهم، فلماذا لا يكونون مثلهم إذن «بنفوسهم الزكية»؟ وأما معرفة اللّه «حق المعرفة»، فإن «للإخوان» كلاماً آخر يكشف أن هناك ناساً غير الأنبياء يتوصلون إلى هذه المعرفة بوصفها «حق المعرفة» كذلك، وهم «أولياء اللّه». وهؤلاء لا يحتاجون إلى الأنبياء يتوسلون بهم إلى اللّه[1]. فما مصدر هذه المعرفة التي يستغني بها «أولياء اللّه» عن الأنبياء؟ فإن كان هو «الوحي» فقد ظهر أن معنى الوحي، عند «الإخوان»، لا يشبه معناه الديني الغيبي، وظهر أنه حتى «وحي» الأنبياء ليس هو التلقي اللدني الخارق لقوانين المدارك البشرية. فهل هو، إذن، «العرفان» الصوفي؟ إننا نستبعد هذا عن مؤلفي «الرسائل» ذات الموضوعات الموسوعية والاتجاه العقلاني الغالب. فلا بد أن يكون مصدر هذه المعرفة أكثر واقعية وأقرب إلى طابع تفكيرهم الموسوعي ونزعتهم العقلانية. وهم لا يتركوننا في هذا التردد وهذه الحيرة. ففي الرسالة نفسها[2]، يكشفون عن طريقتهم في معرفة اللّه بكثير من الوضوح. فهم هنا يضعون مرحلتين لهذه المعرفة: مرحلة البداهة العقلية القائمة في «جبلة النفوس»[3]، وهذه تستدعي المرحلة الثانية، وهي مرحلة «أحكام جميع العلوم والمعارف الإلّهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية. حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف عرفته (أي النفوس) عند ذلك حق المعرفة...». فهذا هو الطريق، إذن، إلى معرفة اللّه: العقل ببداهته

---

(1) المصدر السابق. وهذا الكلام جاء في معرض تصنيفهم الناس إلى: من «يتقرب إلى اللّه بأنبيائه ورسله وبأئمتهم وأوصيائهم..»، ومن «يعرف اللّه حق معرفته، فلا يتوسل إليه بأحد غيره. وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء اللّه». فهؤلاء «الأولياء» إذن لا يجعلون الأنبياء وسيلتهم إلى اللّه، بل هم يصلون إليه مباشرة من غير وساطة الأنبياء. ولكن لا يصلون بطريق «المشاهدة» أو «الكشف» الصوفي، بل بطريق المعرفة غير «العرفانية».

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) الجبلة (بفتح الجيم وكسرها)، أو (بكسر الجيم مع تشديد اللام بفتح): الطبيعة. جبلة النفوس: طبيعتها وفطرتها.



الأولية، ثم العلم. والعلم هنا بمفهومه الواقعي حتى الصادر منه عن المعرفة الحسية. فليس في الأمر «وحي» ولا «كشف» صوفي، ولا إشراقي..

* * *

إذا كانت معرفة اللّه و«العالم الروحاني» بأسره، تستند إلى العقل والمعارف العقلية والعلمية، كما اتضح في ما سبق، فبالأولى أن تستند معرفة «العالم الجسماني» إلى هذه الوسائل نفسها. بل نرى هنا عملية التفكير بكاملها تنكشف، في نصوص «الإخوان»، عن ميل مادي عندهم ينطلق من نظرة تطبيقية مقاربة للواقع. إن نظرتهم هذه ـ كما سنراها بوضوح ـ تخرجهم من دائرة العقليين التجريديين الصرف، ومن دائرة الحسيين المتطرفين معاً، أو هي ـ بتعبير فلسفة القرون الوسطى الأوروبية ـ تضعهم خارج كل من «الاسميين» و«الواقعيين»، وتقربهم إلى موقع المفكرين العلميين في فهم نظرية المعرفة على أساس فهم العلاقات الداخلية بين وظائف كل من الأجهزة العضوية للإحساس وللتفكير، وترابطها بعضها مع بعض في نشاطها لإنتاج المعرفة. إذا أمكننا أن نثبت هذا الادعاء بنصوص من رسائلهم، نكون قد وجدنا دليلاً ملموساً على مدى التقدم الذي أحرزه عصر «إخوان الصفاء» في مجال فهم عملية التفكير من جهة، وفي مجال ربط النظر الفلسفي بنتائج تطور العلوم التطبيقية نسبياً من جهة ثانية. وقد حصل هذا التطور النسبي بفعل التأثير المتبادل بين هذه العلوم وتطور الإنتاج في المدينة، وانعكس ذلك ـ أي التأثير المتبادل ـ عند «الإخوان» بشكل بارز في حرصهم على ذكر الصنائع مقترنة غالباً بذكر العلوم الطبيعية[1]، واعتبار أن «علم الصنائع أجمع داخل في الطبيعيات»[2]، حتى لحظ «دي بور» هذا التلازم عندهم بين الصنائع والعلوم، فاستنتج ـ بحق ـ أنهم

---

(1) نجد ذلك في الرسالة الرابعة من قسم العلوم الناموسية والشرعية، الرسائل، ج 4، ص 107.

(2) الرسالة السابعة في الصنائع (القسم الرياضي)، ج 1، ص 207.



يقسمون ميدان النشاط العقلي إلى: العلوم والصناعات[1] دون أن يستطيع الكشف عن الأساس الواقعي المنعكس في هذا التقسيم.

«إخوان الصفاء» عند تفسيرهم عملية التفكير، يضعون في البدء قاعدة انطلاق الإنسان إلى المعرفة. وهي ذات أركان ثلاثة مترتبة من الأدنى إلى الأعلى: **أولها الحواس الخمس**، وهذه لكونها مشتركة بين الإنسان والحيوان تمثل أدنى مراحل المعرفة عند الإنسان، وهي الوسيلة الوحيدة للمعرفة عند الأطفال. **ثم العقل**. وهو، لكونه خاصة إنسانية مميزة للإنسان من الحيوان، يمثل مرحلة معرفية أعلى من السابقة تبدأ من بلوغ الإنسان مرحلة الإدراك بعد الطفولة. والعقل هنا معناه الإدراك العام للمبادىء العقلية الأولية، أي بدهيات الأمور، أو المسماة في الفلسفة القديمة بـ «المبادىء الأولى» كإدراك أن النقيضين لا يجتمعان. لذا هم يعتبرون هذا الإدراك أداة للمعرفة مشتركة بين الناس البالغين جميعاً، لأن العقل، بهذا المعنى العام، غير موصل وحده إلى العلم، فلا بد إذن من مرحلة أعلى منه للوصول إلى العلم. وهذه هي مرحلة الركن **الثالث: البرهان**[2]. فالمعرفة العلمية ـ بناء على ذلك ـ تحتاج إلى الأركان الثلاثة معاً وفق ترتيبها السابق: الحس والعقل والبرهان. وهم ـ أي «الإخوان» ـ يرون أن البرهان لكي تكتمل به المعرفة العلمية لا بد أن يتأسس على النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق[3]. هذه هي الوسائل لتحصيل المعرفة بمختلف مراتبها.

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 127.

(2) هذا التقسيم المتراتب لطريق الإنسان إلى المعرفة يقترب من تقسيم هيغل لعملية معرفة الحقيقة على ثلاث درجات: درجة وضوح الأمر على نحو بدائي بطريق الحواس، ثم درجة صحة معرفة الشيء أو الأمر، كمعرفة أن 2 × 2 = 4، وهذه المعرفة أعلى من الأولى، ثم بالدرجة التي تكشف فيها المعرفة قانوناً من القوانين العامة للطبيعة أو المجتمع، كقانون الجاذبية مثلاً. إن هذا يعني أن «إخوان الصفاء»، أو أن العلم والفلسفة معاً في عصرهم، كان لديهم تصور قريب من الحقيقة التي نقول بها اليوم من أن الإنسان يكشف الحقيقة تدريجياً: من الوضع البدائي البسيط، إلى المعرفة المركبة المعقدة التي تثبت صحتها، فإلى الحقيقة الموضوعية ذاتها التي تتكشف للإنسان بشكل قانون.

(3) الرسائل، ج 2، ص 334 ـ 335.



لكن، هل لا بد من علاقة متصلة بين هذه الوسائل تجري بمقتضاها عملية التفكير، أم ينفرد كل منها بعملية مستقلة عن الأخرى؟

الإجابة عن هذا السؤال هي التي تحدد الاتجاه الحقيقي والمقومات الجوهرية لنظرية المعرفة في فلسفة «إخوان الصفاء». أما هذه الإجابة فنجدها، بتفاصيلها الوافية، في مجمل كلامهم على قوى النفس والأعمال الصادرة عن هذه القوى لتدبير شؤون الجسم وأجهزته الفسيولوجية والمعرفية. فإذا قرأنا نصوصهم الكثيرة في هذا المجال، أمكن أن نخرج بصورة متكاملة نرى فيها قوى النفس منقسمة إلى مجموعات تختلف وظائف كل منها عن الأخرى، ولكنها جميعاً تشكل وحدة يكمل بعضها بعضاً، ويتصل عمل كل منها بعمل الأخرى، بحيث تترابط وتتشابك على نحو ما يكون عليه مجتمع حسن التنظيم يتقاسم أعضاؤه مهمات العمل بتناسق. والنفس بمنزلة الملك في هذا المجتمع، وسائر قوى النفس بمنزلة الأعضاء مرتبة كترتيب فئات المجتمع حسب تصور «الإخوان»[1]. هذه القوى المتعددة للنفس تنقسم ثلاث مجموعات: **الأولى**، **القوى الطبيعية**. وهي القوى: النباتية، والحيوانية، والناطقة (الإنسانية). ولكل من هذه الثلاث الأخيرة قوى متعددة يسردونها على أساس وظائفها العضوية في أجسام النبات والحيوان والإنسان[2]. **المجموعة الثانية**، **القوى الحساسة**. وهذه تشمل الحواس الخمس: السامعة، والباصرة، والشامة، والذائقة، واللامسة. وهنا أيضاً وصف يحدد الوظيفة العضوية لكل حاسة. ونجد في هذا الوصف وذاك دلالة على المستوى المتقدم الذي كان قد بلغه علم الأحياء في المرحلة العربية من تاريخ علوم الطبيعة بجملتها، ودلالة على مدى ارتباط هذا المستوى العلمي بتطور التجربة والممارسة العملية خلال إنتاج الحاجات الاجتماعية. **المجموعة الثالثة**، القوى المسماة عند

---

(1) أيضاً، ج 2، ص 203؛ وج 3، ص 64 ـ 65؛ والرسالة الجامعة، ج 1، ص 595.

(2) أنظر الرسالة الأولى من قسم النفسانيات العقليات، الرسائل، ج 3، ص 195 ـ 196؛ وج 2، ص 325 ـ 326.



«الإخوان» بـ «القوى الروحانية» (يقصدون بها القوى المفكرة). وهي خمس: المتخيلة، والمفكرة، والحافظة، والناطقة، والصانعة[1].

قراءة التفاصيل الكاملة، لتحليل كل من هذه القوى منفردة، بمجموعاتها الثلاث، وتحليل علاقاتها بعضها مع بعض ضمن كل مجموعة بنفسها أو علاقات كل مجموعة بالأخرى، نقول: إن قراءة هذه التفاصيل في نصوصها الأصلية في «الرسائل»، تضع أمامنا بعض الاستنتاجات البالغة الأهمية في نظرنا:

1 ـ إدراك «الجماعة» حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الإحساس وعملية التفكير. إننا نجد نموذجاً للتعبير عن هذا الإدراك في مثل قولهم: «... النفس واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء (النباتية، الحيوانية، الناطقة) بحسب ما يظهر منها من الأفعال. وذلك: إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو فتسمى النفس النامية، وإذا فعلت في الجسم الحس والحركة والنقلة (حركة، الانتقال في المكان = الحركة المكانية) فتسمى النفس الحيوانية، وإذا فعلت الفكر والتمييز فتسمى الناطقة...»[2].

2 ـ إن إدراك الترابط العضوي بين العمليات الثلاث لدى «إخوان الصفاء»، كما لدى غيرهم من فلاسفة العرب الإسلاميين في عصرهم، أمر تنطق به نصوصهم جميعاً، أي أن هذا الإدراك، هو من الظاهرات المعرفية للعصر بكامله. ولكن، ينبغي الفصل بين هذا الموقف الفلسفي المادي هنا والموقف الفلسفي المثالي في مسألة النفس، حيث يفترض «الإخوان» ثنائية النفس والجسد. فالإنسان ـ حسب فرضيتهم المثالية ـ «جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات، متضادان في الأحوال، ومشتركان في الأعمال العارضة والصفات

(1) نجد وصفاً وافياً لوظائف قوى كل من المجموعات الثلاث: الطبيعية، والحسية، و«الروحانية» (الفكرية) في الرسالة الجامعة، ج 1، ص 594 ـ 602.
(2) الرسائل، ج 2، ص 325 ـ 326.



الزائلة»[1]. إن مصدر هذا التناقض بين الموقفين في المسألة الواحدة، هو أن التقدم العلمي الذي بلغه عصر «الإخوان» في مجال علم الأحياء، لم يستطيعوا استخدامه في تأسيس التعميمات النظرية المتعلقة بمسائل الحياة والنفس على ما توصلوا إليه من نتائج مهمة في البحوث الطبيعية والفسيولوجية والمواد العضوية. ولذا عجزوا عن استشراف الحل العلمي لمشكلة النفس وعلاقتها بالجسد، فظلوا في أسر الثنائية المثالية، رغم كل ما أحرزوه من نجاح كبير في تلك البحوث بالنسبة لممكنات العصر.

3 ـ الاستنتاج الثالث، إن وصفهم عملية التفكير، بمختلف مراحلها وأجهزتها، ينكشف، خلال النصوص نفسها، عن توصلهم إلى رؤية الأساس المادي لهذه العملية، بل رؤية حركتها الداخلية مرتبطة بأجهزة الحياة والإحساس العضوية في الجسم، رغم كون هذه الرؤية ظلت قاصرة عن جعل الأساس المادي هذا منطلقاً إلى رفض فكرة «روحانية» النفس البشرية. وليس ينفي استنتاجنا المذكور ما يبدو من تسميتهم قوى التفكير بـ «القوى الروحانية». فإن هذه التسمية لا تخدعنا عن مضمونها الحقيقي الذي نستخلصه من تحليلهم لهذه القوى، فإن وصف قوى التفكير بـ «الروحانية» هنا إنما هو اصطلاح عصرهم للتعبير عما نصطلح عليه في عصرنا بـ «التجريد العقلي»، أي تجريد صور المحسوسات من علاقاتها المادية الحسية لتتحول إلى صور فكرية تخضع لقوانين عملية التفكير ذات الاستقلال النسبي عن الواقع. إن لدينا اقتناعاً بأن ذلك هو المضمون الحقيقي الذي قصدوه من تسمية قوى التفكير بـ «القوى الروحانية». وإن اقتناعنا هذا له أساسه شبه الصريح ـ إن لم نقل: الصريح ـ في تحليلهم المشار إليه. فلننظر كيف هم يفسرون هذه التسمية، ثم كيف يحللون عملية التفكير:

يضعون أولاً الفرق بين «القوى الروحانية» للنفس البشرية وقوى الإحساس. وهو أن الأولى تدرك «المعلومات إدراكاً روحانياً من غير هيولاها (مادتها)»، وأما الثانية «فلا تدرك محسوساتها إلا في الهيولى». ثم

(1) الرسالة السابعة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 195.



يحللون عملية التفكير بأن «القوة المتخيلة إذا تناولت رسوم المحسوسات كلها وقبلتها في ذاتها (...) فإن من شأنها أن تناولها كلها إلى القوة المفكرة من ساعتها، فإذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها بقيت تلك الرسوم مصورة صورة روحانية في ذاتها...» وهكذا تتناول كل قوة الصور من سابقتها حتى تتحول صور المحسوسات، بعد نهاية مراحل العملية كلها، إلى أفكار مكتوبة[1].

لننظر في قولهم عن إدراك قوى التفكير أنه إدراك لرسوم المعلومات من غير هيولاها، وأن المتخيلة تتناول رسوم المحسوسات كلها وتقبلها في ذاتها، وأنه «إذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها، بقيت تلك **الرسوم مصورة صورة روحانية في ذاتها». إن مضمون ذلك كله هو نفسه** معنى التجريد الذهني في مصطلحنا المعاصر. فإذا نحن نزعنا عن هذا الكلام كلمات «الروحانية»، وجدنا فيه تفسيراً صحيحاً لعملية التجريد الذهني التي هي حلقة الاتصال بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، أو هي نفسها عملية تحول المعرفة من الحسية إلى العقلية، وهي المفتاح لفهم العلاقة الواقعية بين الكلي والجزئي، أو بين العام والخاص. ولقد أوشك «الإخوان» أن يقبضوا، هنا، على مفتاح الحل للمشكلة، لكنهم عجزوا عن الإفلات من أسر افتراضهم الانفصال بين النفس والجسد، فبقيت المشكلة مغلقة دونهم، وظلت فكرة «روحانية» النفس مسيطرة على تفكيرهم. من هنا جاء وصفهم قوى التفكير بـ «الروحانية»، إذ أوهمهم ذلك الافتراض النظري المسيطر أن عملية التجريد الذهني التي تقدموا خطوة مهمة نحو فهمها فهماً سليماً، هي أن تحصل المعلومات (أي صور المحسوسات) في النفس، كـ«جوهر روحاني»، بعد تجردها من علاقات «الهيولى» (المادة)، وبذلك تصبح «روحانية». إن عجزهم عن القبض فعلاً على مفتاح المشكلة، وقد أصبح بأيديهم، قد وضعهم على المفترق بين الاتجاهين الأساسيين للفلسفة: المادي، والمثالي. فكانت لهم قدم في هذا الاتجاه وأخرى في الاتجاه

---

(1) الرسالة العاشرة من الجسمانيات الطبيعيات، الرسائل، ج 2، ص 349 ـ 351.



الآخر. وهذه هي مشكلة الفلسفة العربية كلها، من مرحلتها الأولى مع الكندي حتى مرحلتها العليا مع ابن رشد، مع تفاوت نسبي كبير بين مكان هذا وذاك من المشكلة. لكن، لا بد من العودة إلى القول بأن الغلاف «الروحاني» لتحليل «الإخوان» عملية التفكير ينبغي أن لا يخدعنا عن المضمون الحقيقي البارز وراء هذا الغلاف بصورته التي كشفنا عنها في ما سبق.

4 ـ الاستنتاج الرابع، هو أن مراكز التفكير كما حددوها في نصوصهم الوافية، تؤكد ـ أكثر فأكثر ـ رؤيتهم الأساس المادي لعملية التفكير بكاملها، وتكشف ـ أكثر فأكثر أيضاً ـ عمق التناقض الذي أوقعهم فيه ذلك العجز عن الاستفادة من تقدمهم، أو تقدم عصرهم العربي، في البحوث الطبيعية والفسيولوجية، واستخدام ذلك في تأسيس التعميمات النظرية على النتائج العملية الملموسة لهذه البحوث.

إن الأمر الأهم، هنا، كونهم تنبهوا إلى أن مراكز التفكير ومراكز الإحساس متصلة بعضها ببعض اتصالاً عضوياً. فهم لذلك يبدأون شرح مركز القوة المتخيلة من نقطة الالتقاء مع مراكز الإحساس، وهي مقدم الدماغ[1] حيث ينتشر منه ـ حسب تعبيرهم ـ «عصبات لطيفة لينة تتصل بأصول الحواس، وتتفرق هناك، وتنسج في أجزاء جرم الدماغ كنسيج العنكبوت.. فإذا باشرت كيفية المحسوسات من أجزاء الحواس، وتغير مزاج الحواس عندها، وغيرتها عن كيفياتها، وصل ذلك التغيير في تلك الأعصاب التي في مقدم الدماغ، والتي منشؤها من هناك كلها، فتجتمع آثار المحسوسات كلها عند القوة المتخيلة...»[2] لترسلها إلى القوة المفكرة التي «مجراها وسط الدماغ. وهي (أي المفكرة) تميز المحسوسات بعضها

---

(1) هذا التصور لدى «الإخوان»، كما هو لدى الفلاسفة والعلماء العرب الآخرين في عصرهم، هو من التصورات التي اكتشف العلم الحديث صحة بعضها، مثل اكتشاف أن في رأس الإنسان ما يسمى بالمادة الرمادية للدماغ، أو قشرة الدماغ التي تعتبر الآن أهم الأدوات العضوية للمعرفة.

(2) الرسائل، ج 2، ص 347.



من بعض، وتميز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ، والنافع من الضار، ثم تؤدي ذلك إلى القوة الحافظة». **والحافظة هذه «مجراها مؤخر** الدماغ. وهي تحفظ المعلومات إلى وقت الحاجة والتذكار». ثم يأتي **مباشرة دور الناطقة، التي «مجراها في الحلقوم إلى اللسان، وهي المعبرة** عن النفس...». وتنتهي عملية التفكير **بالقوة الصانعة**، وهي التي «مجراها في اليدين والأصابع، وهي تظهر من حركة النفس، مثل الكتابة والصنائع **أجمع»**[1].

إن تصور أدوات المعرفة كأدوات مادية على هذا الشكل من الصلة العضوية بين مراكز الإحساس ومراكز التفكير، هو عدا كونه يشكل **موقفاً ماديا في مسألة المعرفة، يشكل موقفاً آخر يرفض فكرة استقلال التفكير** استقلالاً مطلقاً عن الواقع الحسي، أي يرفض كون التفكير تأملاً ذاتياً، أو كونه «كشفاً» صوفياً أو إشراقياً أو إلهاماً غيبياً يأتي من خارج وعي الإنسان. إن هذا الموقف الأخير لا نستنتجه استنتاجاً وحسب، بل نجد في نصوص «الإخوان» ما يكاد يكون تصريحاً به. نذكر من ذلك مثالين: **أولهما**، أن الصنائع في نظرهم هي من الأفعال المشتركة بين القوة المفكرة والقوة الصانعة. **أي أن عمل اليد وعمل الفكر يلتقيان في قوة فكرية مشتركة**. وهذا صريح الدلالة على العلاقة المتبادلة بين النشاط الفكري والنشاط العملي الاجتماعي. وفي الموضع ذاته يجعلون القوة المفكرة مرجعاً لكل ما يسمونه بـ «الفكر والرؤية، والتصور، والاعتبار، والتركيب، والتحليل، والجمع، والقياس، والفراسة[2]، والزجر[3]، والتكهن، والخواطر، والإلهام، وقبول الوحي، وتخييل المنامات»، ثم هم يشرحون خاصة كلاً من هذه الوظائف التي تؤديها القوة المفكرة[4]. فإذا كانت هذه القوة (المفكرة) مرتبطة ـ كما

---

(1) راجع الرسائل، ج 3، ص 195؛ والرسالة الجامعة، ج 1، ص 603، ص 595.

(2) الفراسة (بكسر الفاء): استكشاف الباطن من النظر في الظاهر.

(3) الزجر: أن يثير أحدهم طائراً، فإن طار عن يمينه تفاءل، وإن طار عن شماله تشاءم، فيكون الزجر إذن نوعاً من التكهن بالحوادث.

(4) راجع الرسائل، ج 3، ص 240 ـ 241.



سبق ـ بما تؤديه إليها المتخيلة من رسوم المحسوسات، بعد مرورها بمقدم الدماغ، وإذا كانت مهمتها ـ أي المفكرة ـ أن تحقق بهذه الرسوم نفسها لتميز منها ما هو حق وما هو باطل، وإذا كان عملها هذا منوطاً بنشاط وسط الدماغ ـ كان معنى ذلك كله أن كل ما يصدر عن القوة المفكرة إنما هو من نتاج تلك الصلة العضوية بين القوى «الروحانية» (قوى التفكير) وقوى الحواس الخمس، أي من نتاج العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي.

أما المثال الثاني، فهو ما أوضحوه عن علم النجوم في القسم الرياضي من الرسائل، إذ نفوا ما يظنه «كثير من الناس» من «أن علم النجوم هو ادعاء الغيب». والأمر الذي يلفت النظر هنا، بصورة خاصة، هو تعليلهم هذا النفي. فهم يقولون في تعليله: «... لأن علم الغيب هو أن يعلم ما يكون بلا استدلال، ولا علل، ولا سبب من الأسباب. وهذا لا يعلمه أحد من الخلق كذلك، لا منجم، ولا كاهن، ولا نبي من الأنبياء، ولا ملاك من الملائكة، إلا اللّه...»[1]. ثم يوضحون أن معلومات الإنسان ثلاثة أنواع: إما معلومات عن الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل. وأن طرق الإنسان إلى هذه الأنواع الثلاثة من المعلومات، هي طرق ثلاث أيضاً: السماع بالنسبة لما مضى، والإحساس لما هو حاضر، والاستدلال على ما سيكون في المستقبل[2]. هذا الكلام يرفض علم الغيب لأنه لا يقوم على استدلال أو علل. أي أنه يرفض كل علم لا يقوم على البرهان، أو الرابطة العلية في تحصيل المعرفة. إن هذا الارتباط النظري بفكرة الاستدلال أو

(1 و2) أنظر الرسائل، ج 1، ص 105. ولكن «الإخوان» في هذا المكان يستثنون «الخواطر والوحي والإلهام» من ضرورة الاستدلال فيها، ويقولون إن العلم الحاصل بها لا يحصل بالاكتساب، بل موهبة من اللّه، في حين هم جعلوا الخواطر والوحي والإلهام، خلال النص السابق، خاضعة لنشاط القوة المفكرة التي تحصل لها المعلومات اكتساباً من العالم المحسوس، لا موهبة من اللّه. فهل هذا التناقض مقصود في الجزء الأول من «الرسائل» من باب التمويه والتقية و(التكتيك)، أو هو من أشكال التناقضات التي لا بد أن يقع فيها كل مفكر يضع قدماً في أرض المثالية الفلسفية، وقدماً أخرى في أرض المادية الفلسفية، عن وعي كان ذلك أو بعفوية؟..



بفكرة العلاقة السببية كأساسين ضروريين للمعرفة، هو أيضاً من ظاهرات العصر الذي أنتج هؤلاء الموسوعيين.

ولكن، ما منهج «إخوان الصفاء» في الاستدلال: هل هو المنهج الأرسطي المبني على القياس المنطقي، أي استنتاج المعرفة من آلية التركيب الشكلي للمقدمات، أم هو المنهج الاستقرائي المبني على استخلاص المعرفة من حركة الواقع نفسه؟

إن ما وصلنا إليه حتى الآن في هذا البحث يسمح لنا بالقول إن منهجهم استقرائي يتجاوز المنهج الأرسطي. ذلك بأن ما عرفناه من ارتباط المعرفة العقلية عندهم بالمعرفة الحسية، ومن نظرتهم إلى التغيرات الكمية كمؤثرة في التغيرات الكيفية، ومن ربطهم بين النشاط الفكري والنشاط العملي، قد وضعهم بعيداً عن الطريقة الأرسطية القائمة على النظر إلى الكيفيات كأوضاع سكونية ثابتة لا تتأثر بحركة التغير في الكميات. ومما له دلالته هنا أنهم أضافوا إلى المقومات الخمسة التقليدية للحد أو التعريف، كما جاءت في منطق القدماء، مقوماً سادساً سموه «الشخص»، فصارت ستة، وهي: الجنس، والنوع، والشخص، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام[1]. ويعني «الشخص»، في كلامهم، الأشياء المشخصة، أي الموجودات المحسوسة، أو الجزئيات التي منها تكون الأجناس والأنواع. إن هذه الإضافة ذات دلالة كما قلنا. ودلالتها هي نظرة هؤلاء الموسوعيين إلى التعريف مرتبطاً بحركة الوجود الواقعي، ومتحركاً بها، لا منحصراً في نطاق المفاهيم الثابتة. وهناك دلالة أخرى نضيفها إلى كل ما تقدم، هي ما أشرنا إليه سابقاً من أن طلب معرفة «سائر الأشياء الجزئية المحسوسة» إنما يقتضي الإجابة عن تسعة أسئلة، أو ـ كما عبر «الإخوان» ـ «يبحث عنه بتسعة مباحث، وهي: هل هو؟ وما هو؟ وكم هو؟ وأي هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ ومن هو؟»[2]. إن وضع هذه الأسئلة في سبيل معرفة

---

(1) أنظر الرسائل، ج 1، ص 323.
(2) الرسالة الأولى من قسم الآراء والديانات، الرسائل، ج 4، ص 48 ـ 49.



أشياء الوجود الخارجي، تحدد منهج «الإخوان» في البحث، وهو ـ كما نرى ـ منهج متحرك يتتبع حركة الأشياء بمختلف جوانبها وحالاتها وظاهراتها. وقد رأى بعض الباحثين المحدثين في هذه الأسئلة ما سموه بدستور البحث العلمي والفلسفي، واستدلوا به على الاتجاه العلمي الذي كان يسير عليه بعض العلماء العرب في بحوثهم[1].

هل العلم فطري عند الإنسان، أم اكتسابي؟

في ما تقدم من بحثنا نظرية المعرفة في فلسفة «إخوان الصفاء» ما يجيب عن هذا السؤال بصورة جازمة. فكل معرفة عندهم اكتسابية تحصل باستخدام الحواس، والعقل، والبرهان. على أنهم أجابوا عن السؤال بأنفسهم إجابة مباشرة. إذ صرحوا بأن العلم موجود بالقوة في النفس الإنسانية، وأنه لكي يصبح موجوداً بالفعل يحتاج إلى المعلم والمرشد. ووصفوا نفس العالم بأنها عالمة بالفعل[2]، لأنه اكتسب العلم اكتساباً حتى صار عالماً. وأشاروا إلى هذا المعنى في مسألة الجدل بشأن ذات اللّه، محذرين من الخوض في هذا الجدل مع الجهل أو التقليد، متسامحين إزاء الذين «إذا سمعوا مثل هذه المسائل تطلعت همم نفوسهم إلى أجوبتها ورغبت في معرفة معانيها». لقد تسامحوا مع هذه الطائفة من الناس، نظراً إلى أنهم «قوم نفوسهم سليمة بعد، لم تتعوج بالآراء الفاسدة، ولم تستغرق ـ بعد ـ في نوم الجهالة، فيحتاج المذكر إلى أن يسلك بهم طريق التعليم إلى التدريج...»[3]. فالمعرفة ـ إذن ـ لا تولد مع الإنسان، وإنما يولد معه الاستعداد لتحصيل المعرفة. وهذا هو معنى وجود العلم بالقوة في النفس الإنسانية. ويدل على ذلك أيضاً أنهم قسموا الناس إلى ثلاثة أنواع من حيث ما يصلح لهم من «علم الدين وآدابه»، على أساس كونهم ـ أي الناس ـ متفاوتي الدرجات

---

(1) أنظر قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، ص 84 ـ 85.

(2) أنظر الرسائل، ج 1، ص 198، 211، 317.

(3) الرسائل، ج 4، ص 77.



في علومهم ومعارفهم. ثم لم يسدوا أمام ذوي الدرجة الدنيا منهم طريق الوصول إلى الدرجة العليا، فنراهم يقولون لمن يكون من هؤلاء: «فإن استوى أن تكون في أعلى المراتب وأعلى الدرجات، فلا ترض لنفسك بالدون، واجتهد في الطلب، فإن الذين هم فوقك قد كانوا وليست هذه مراتبهم، ثم اجتهدوا في الطلب...»[1]. هذا يعني أن العلم والمعرفة ليسا فطرة في أحد من الناس، وليسا امتيازاً لأحد دون أحد، أو لفئة أو طبقة دون غيرهما، وإنما هما متاحان لكل من يجتهد في كسبهما، والكل سواء من حيث قابلية التلقي والاكتساب.

8 ـ الوجود الموضوعي للعالم الخارجي

في بحثنا نظرية المعرفة لدى «إخوان الصفاء» برز أمامنا هذا السؤال: هل يعترف «الإخوان» بموضوعية العالم الخارجي؟

إننا نعلق أهمية جوهرية على نوع الإجابة عن هذا السؤال، لا من أجل تحديد الاتجاه الفلسفي عند «الجماعة» فحسب، بل كذلك من أجل تحديد نوع العلاقة بين تفكيرهم الفلسفي والفلسفات القديمة، فإذا أجابت فلسفتهم بالإيجاب كان ذلك دليلاً جديداً على صحة موضوعتنا التي تكرر طرحها في مباحثنا السابقة من الكتاب، وهي أن الفلسفة العربية المتمثلة بالتيار العقلاني، رغم تأثرها بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، ولا سيما نظرية الفيض من هذه الأخيرة، قد اتخذت لنفسها اتجاهاً مستقلاً في النظر إلى العالم المادي، وتغلبت على الاتجاه المثالي الذاتي لدى كل من هاتين الفلسفتين، بل استخدمتهما للانطلاق إلى مواقف مادية تتعارض مع مواقف كل منهما. وبذلك نؤكد كذلك صحة موضوعتنا الأخرى القائلة بنفي صفة «الانتقائية» عن الفلسفة العربية ـ الإسلامية. فكيف تجيب فلسفة «الإخوان» عن السؤال؟

---

(1) الرسالة الأولى في الآراء والديانات، الرسائل، ج 4، ص 48.



في البدء، نقرأ من جديد ما كتبوه بشأن معرفة اللّه. لقد فرقوا هناك ـ كما رأينا منذ قليل ـ **بين طلب معرفة ذات اللّه من جهة، وطلب معرفة** «الأشياء الجزئية المحسوسة» ومعرفة الكليات وسائر الكائنات من الجواهر والأعراض إلخ... **من جهة ثانية. ثم ربطوا معرفة المحسوسات وغيرها من** الأكوان بالمقولات الإنتولوجية كلها، في حين حصروا موضوع معرفة اللّه بهويته وصفاته. فهم، إذن، يقولون بموضوعين للمعرفة، كل منهما مستقل عن الآخر، ولا يصح قياس أحدهما على الآخر. **إن الأشياء المحسوسة** والكليات العقلية **«والأكوان من الأشخاص والأنواع والأجناس»، أي كل ما** يخضع **لمقولات الكم والكيف والمكان والزمان والوضع**، وكل ما له ماهية منتزعة من وجوده ـ إن كل هذه ذات وجود **منفصل** عن وجود اللّه، وكلها **تكون موضوعات للمعرفة تختلف عن موضوع المعرفة الإلّهية. ذلك ما نقرؤه** ونفهمه من كلامهم. فماذا يعني هذا الكلام؟

أن نجعل أمراً من الأمور موضوعاً مستقلاً لمعرفتنا، معناه أننا نعترف لهذا الأمر **بوجوده الموضوعي**. فإذا كان العالم الخارجي (الأشياء الجزئية المحسوسة وما يتصل بها من جواهر وأعراض وصفات وموصوفات وما يحتويها من مكان وزمان، وما يشير إليها من أشخاص وأنواع وأجناس) هو هذا الموضوع للمعرفة، فهو إذن يتمتع بوجوده الموضوعي دون شك.

هذا **أولاً**. ولكنه لا يكفي، وقد لا يكون مقنعاً ما دام في رسائل «الإخوان» أشياء كثيرة من أفلاطون، وأشياء أساسية من أفلوطين، فضلاً عن القاعدة **العددية الفيثاغورية** في تفسير بعض مظاهر الوجود. فعلينا أن نبحث في هذه «الأشياء»: هل بقيت، في فلسفة «الإخوان»، محتفظة باتجاهها الفلسفي كما جاءت من مصادرها الأصلية، أم هي **«تأقلمت»** في مناخ «الرسائل» وعصرها ومجتمعها فتكيفت باتجاه آخر؟

لنبدأ **بأفلاطون**: إننا نجد بالفعل تأثراً واضحاً بنظرية «المثل» الأفلاطونية في «الرسائل». فالعالم صدر عن اللّه على مراتب، وفي مراتب الصدور الأولى أربعة جواهر بسيطة، مرتبة من حيث تسلسل صدورها على النحو التالي: **أولاً**، العقل. **ثانياً**، النفس الكلية. **ثالثاً**، الهيولى الأولى. **رابعاً**،



الطبيعة ويصفونها بأنها «الصورة النفسانية المحتمة لعالم الأفلاك» لكونها قوة من قوى النفس الكلية، تعطي الأجرام الفلكية «صورها المستحقة لها، المرتبة في أماكنها اللائقة بها. . .».

يقول «الإخوان» إن لكل من هذه المراتب الأربع الأولى «نظيراً» أو «مثيلاً» في «العالم السفلي»، أي العالم الخارجي (المادي)، ذلك لأن كل شيء مما دون اللّه وجد «زوجين اثنين، ليكون هو ـ أي اللّه ـ الواحد الفرد الصمد. . .»: **فالعقل له «مثل» في هذا العالم (يقصدون بهذا «المثل»: العقل الإنساني).** والنفس الكلية «لها مثل في العالم السفلي، ونظير، هو النفس الجزئية، المحيطة بجميع مواليد الأجسام الطبيعية» و«الهيولى الأولى، وهي ذات أجرام الأفلاك، ونظيرها في العالم السفلي، الهيولى ذات الأمهات» (يقصدون بالأمهات: العناصر الأولى (الأربعة) للمادة). أما «الصورة النفسانية المحتمة لعالم الأفلاك» ـ أي الطبيعة، كمفهوم ـ فإن «نظيرها في العالم السفلي الصورة الإنسانية (الإنسان) التي هي كمال الأجسام الطبيعية والأشخاص الحسية»[1].

ليس من شك في أن لهذه «الأمثال» أو «النظائر» أصلاً أفلاطونياً. ولكن، ليس من شك أيضاً في أنها لا تتطابق مع أصلها الأفلاطوني إلا تطابقاً شكلياً، **لاجوهرياً**، فإن هناك اختلافات أساسية بين نظرية «الإخوان» ونظرية أفلاطون: **فمن جهة أولى**، يعتبر أفلاطون «المثل» أسباباً متفرقة لأشياء الواقع الحسي. فكل «مثال» هو سبب مباشر لشيء. وهذا الشيء تابع لسببه وظل أو شبح له دون غيره. فالأسباب (أي المثل) متكثرة

(1) كل ما ورد هنا بشأن «الأمثال» و«النظائر» مقتبس من «جامعة الجامعة» للرسائل: الفصل 6، ص 76. والملحوظ في العبارة الأخيرة عن «الصورة الإنسانية التي هي كمال الأجسام الطبيعية والأشخاص الحسية» أنها ذات محتوى أرسطي الأصل، وبارتباط هذا المحتوى الأرسطي مع سياق الأفكار الواردة في كلام «الإخوان» هنا، يصبح كل ما هو أفلاطوني الأصل وما هو أرسطي الأصل مندمجاً في صيغة نظرية جديدة مستقلة عن أفلاطون وأرسطو كليهما، انسجاماً مع الاتجاه الفلسفي العام لموسوعية «الإخوان»: الاتجاه المثالي الموضوعي بشكل جديد.



ومتوازية، ليس من علاقة بين الواحد منها والآخر. والتعبير عن ذلك باللغة الدينية أن «المثل» أرباب متعددة. وهذا يناقض أولاً فكرة «التوحيد» التي ينطلق منها «الإخوان». فاللّه عندهم هو «الواحد الفرد الصمد» وهو وحده المبدع لكل وجود وكل موجود. وهو يناقض، ثانياً، علاقة التسلسل بين مراتب الصدور عند «الإخوان» (العقل، فالنفس الكلية، فالهيولى الأولى، فالطبيعة) في حين أن ليس بين «المثل» الأفلاطونية بعضها مع بعض أية علاقة من أي نوع. ومن جهة ثانية، أن «المثال» الأفلاطوني وتابعه الحسي في عالم المادة، لا يتساويان في صفة الوجود. فالأول له وحده الوجود الحقيقي، والثاني محروم صفة الوجود الحقيقي. ولكن، عند «الإخوان»، يتساوى المثل مع مثله والنظير مع نظيره من ناحية الوجود. ثم أن التسمية بـ «المثل» و«النظير» هي بحد ذاتها تحمل دلالتها بنفسها على التساوي بينها. فإن كلمة «النظير» لا تكون إلا بين متساويين. والتساوي هنا يشمل صفة الوجود بالدرجة الأولى، أي أن كلاً من النظير ونظيره له وجوده الحقيقي، أي الموضوعي.

فإذا انتقلنا إلى النظر في العلاقة بين فلسفة «الإخوان» وفلسفة أفلوطين، أو الأفلاطونية المحدثة، رأينا هذه العلاقة موجودة بالفعل أيضاً. فإن فكرة الصدور عندهم لها أصلها الأفلوطيني دون شك. ولكن، هل بقي هذا الأصل محتفظاً بخصائصه الأفلوطينية؟ الجواب: لا.. فقد تغيرت صورة الفيض الأفلوطينية من حيث الشكل، ومن حيث الجوهر معاً، في فلسفة «الإخوان» كما في سائر تجليات الفلسفة العربية ـ الإسلامية. أما من حيث الشكل، فإن مراتب الصدور مختلفة بمصطلحاتها وبمراتبها وبعددها. وهذا أمر واضح معروف لا نرى حاجة هنا إلى الاستغراق في تفاصيله. وأما من حيث الجوهر، فإن أول ما ينبغي ذكره هو الفارق بين ما يؤدي إليه تعليم أفلوطين من إنكار العالم المادي كلياً، وبين ما رأيناه في تعليم «إخوان الصفاء» من الاعتراف بالوجود الحقيقي الموضوعي لعالم المادة[1]. ثم

---

(1) قد يقال إن «إخوان الصفاء» ينظرون إلى العالم المادي نظرة ازدراء أيضاً. ولهذا نجد لديهم فكرة «تطهير» النفس من المطالب والشهوات الجسدية لكي تستحق



هناك فارق آخر بين كل من فلسفتي أفلاطون وأفلوطين وبين فلسفة «إخوان الصفاء». هذا الفارق يتجلى في مسألة المعرفة الحسية. فالفلسفتان الأوليان تنكران هذه المعرفة، أو ـ بالأقل ـ هما لا تعترفان بصحتها. في حين أن «الإخوان» يأخذون بالمعرفة الحسية كطريق إلى المعرفة العقلية، كما رأينا في بحث نظرية المعرفة.

أما علاقة «إخوان الصفاء» بالفيثاغورية، فلا بد من التعرض لها أيضاً في هذا السياق، لكي نبدد وهماً شائعاً في الدراسات الاستشراقية والعربية حتى أصبح من الأمور التي تؤخذ أخذ المسلمات. وهو الوهم الذي عبر عنه المستشرق الهولندي دي بور بقوله عن «إخوان الصفاء» إنهم «يعللون الأشياء وفقاً لنظام الأعداد»[1]. إن هذا الوهم الشائع يرتبط، في الأصل، برغبة بعض المستشرقين الغربيين في إرجاع مسألة العدد عند الموسوعيين العرب إلى الفلسفة الفيثاغورية وإيديولوجيتها الرجعية. ذلك أنه من المعروف تاريخياً عن فيثاغورس، صاحب نظرية العدد، كأصل أو ماهية أولى للوجود، أنه ظهر في تاريخ الفلسفة كمدافع عن إيديولوجية الأريستقراطية اليونانية بمواجهة الدمقراطية اليونانية داخل طبقة «أسياد» العبيد، وهو مؤسس الاتحاد الفيثاغوري لهذه الأريستقراطية. وكما قلنا سابقاً عن الإيديولوجية التي عبرت عنها فلسفة أفلوطين أنها تقضي بالانفصال عن العالم المادي، نقول هنا مثل ذلك عن الإيديولوجية التي عبرت عنها فلسفة فيثاغورس.

= الارتباط بعد الموت بالنفس الكلية، حيث جنتها وسعادتها الخالدة (هكذا يفسرون الجنة) غير أن ازدراء المادة على هذا النحو شيء آخر يختلف عن إنكار وجود العالم المادي. ومن المعروف أن الرواقيين كانوا أيضاً يزدرون العالم المادي، ولكن كانوا في الوقت نفسه يعترفون بوجوده الموضوعي.

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 128. راجع أيضاً هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي)، ص 211. ومن الدراسات العربية راجع عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، ص 14 حيث يذكر عناية «الإخوان» بأسرار الأعداد، وحنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 239، حيث يتكلمان على اعتمادهم العدد «وإرجاع كل شيء إليه، وتفسير كل شيء به».



ذلك لأن المجتمع العبودي يقوم على الفصل الكامل المطلق الكامل بين طبقتيه «الأسياد» و«العبيد» دون واسطة بينهما. ولذا تأسست فلسفة فيثاغورس على أن العدد هو أساس كل الموجودات، وأنه ـ كما يعبر أرسطو عن مبدأ فيثاغورس، مفارق(*)، أي أنه قائم على انفراد[1] خارج الأشياء. ويقول أرسطو إن الواحد، عند الفيثاغوريين، يوجد بذاته، في حين يقول الرأي المعارض إن الواحد لا يوجد إلا في الأشياء، وأن وجوده خارج الأشياء ليس ممكناً[2]. وحين يناقش أرسطو مبدأ الفيثاغورية هذا يقول: كيف يمكن للنسب العددية ـ في العدد أو في المقدار ـ أن تكون كافية لتفسير التغيرات في الظواهر. فإذا كان يمكن أن تفسر التغيرات الكمية عن طريق العدد والمقدار، فليس من الممكن إطلاقاً تفسير التغيرات الكيفية عن هذا الطريق[3]. خلاصة المبدأ الفيثاغوري، إذن، أن جوهر العالم قائم في شيء مجرد مغرق في التجريد، هو العدد، وهذا يتضمن إنكار العالم المادي ووجوده الموضوعي.

فلنقارن الآن فكرة «إخوان الصفاء» عن العدد بالمبدأ الفيثاغوري هذا، لنرى وجه العلاقة بينهما بحدودها الحقيقية كما تبدو في نصوصهم الأصلية: أمامنا أحد هذه النصوص[4] يقول ما خلاصته إن كون العدد أربع مراتب (آحاد، عشرات، مئات، ألوف) «هو أمر وضعي رتبته الحكماء باختيار منهم. وإنما فعلوا ذلك لتكون الأمور العددية مطابقة لمراتب الأمور الطبيعية». ويعلل «الإخوان» ذلك بأن أكثر الأمور الطبيعية مجعولة مربعات (أربعاً، أربعاً) «مثل الطبائع الأربع (الحرارة، البرودة، الرطوبة، واليبوسة)، ومثل الأركان الأربعة (النار، الهواء، الماء، التراب)، ومثل الأخلاط

(*) اصطلح فلاسفة العرب على أن (المفارق) هو المفارق للمادة. (الناشر).

(1) أرسطو، كتاب الطبيعة، 203 (الترجمة العربية: حنين بن إسحاق، تحقيق بدوي، ج 1، ص 203).

(2) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، القاهرة 1964، ص 102.

(3) المرجع السابق، ص 110.

(4) الرسالة الأولى في العدد، وهي الرسالة الأولى من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 27 ـ 29.



الأربعة (الدم، البلغم، المرة الصفراء، المرة السوداء)، ومثل الفصول الأربعة، ومثل الجهات الأربع، والرياح الأربع (. . .) والمكونات الأربعة (المعادن، النبات، الحيوان، الإنسان). ثم يقولون إن حكمة اللّٰه اقتضت أن يوجد تطابق بين الأمور الطبيعية والأمور الروحانية «التي هي فوق الأمور الطبيعية». وذلك أن هذه الأمور الـ «فوق الطبيعية» على أربع مراتب (اللّٰه، العقل الكلي الفعال، النفس الكلية، الهيولى الأولى). ويقولون «إن نسبة اللّٰه من الموجودات، كنسبة الواحد من العدد. ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين من العدد. ونسبة النفس من الموجودات كنسبة الثلاثة من العدد. ونسبة الهيولى كنسبة الأربعة». وبعد هذا يشرحون فكرتهم الخاصة عن تركيب أقسام العدد، وخلاصتها أن العدد كله، مهما بلغت مقاديره، إنما أساسه الأعداد الأربعة الأولى (1، 2، 3، 4). وكل ما زاد عنها إنما يتركب منها: فالخمسة مركبة من أربعة وواحد، والستة من أربعة واثنين، والسبعة من أربعة وثلاثة. أما الثمانية فمركبة من واحد وثلاثة مضافة إلى الأربعة. والتسعة من اثنين وثلاثة مضافة إلى الأربعة، والعشرة من واحد واثنين وثلاثة مضافة إلى الأربعة. . وهكذا إلى أعلى مقادير الأعداد.

إن الأصل الوحيد لهذا الاجتهاد في اعتبار الأعداد الأربعة الأولى أساساً للأعداد كلها، هو ما قالوه من اقتضاء الحكمة أن يكون بين الأمور الطبيعية وأمور ما فوق الطبيعة تطابق. فلما كانت الأمور الطبيعية مجعولة مربعات، ولما كانت الجواهر البسيطة الأولى فوق الطبيعة أربعة، كان للأعداد من الواحد إلى الأربعة هذا الشأن. وبناء على هذا الاجتهاد قالوا بأن الأبراج الفلكية كانت اثني عشر برجاً، لأن هذا العدد أفضل الأعداد. لماذا؟ لأنه أول عدد زائد. بمعنى أنه أول عدد زوجي يزيد عن العشرة. ومضوا هكذا في المقارنة بين أقسام الأعداد وأقسام الأفلاك التي هي من الأمور الطبيعية[1] لأنهم يعترفون بأن الأجرام الفلكية كلها جرمية (مادية).

---

(1) نجد هذه المقارنات في الرسالة التاسعة من قسم النفسانيات العقليات، الرسائل، ج 3، ص 339 ـ 340.



إن فكرة التطابق المسيطرة هنا على وجهة نظر «الإخوان» إنما تقوم على أساس ينبغي أن ننتبه إليه في موضوعنا. هذا الأساس هو وجود عالمين اثنين: «أحدهما جسماني، والآخر روحاني». فالعالم الجسماني هو الفلك المحيط وما يحويه من سائر الأفلاك والكواكب والأركان (العناصر الأولى للمادة) والمولدات الثلاثة (المعادن، والنبات، والحيوان). والعالم الروحاني هو عالم العقل وما يحويه من النفس والصور التي ليست بأجسام ذات الأبعاد الثلاثة (...) العالم الروحاني محيط بعالم الأفلاك، كما أن عالم الأفلاك محيط بعالم الأركان الذي دون فلك القمر»[1]. نقول: ينبغي الانتباه إلى هذا الأساس، لأننا نجد فيه المدخل إلى جوهر فكرة التطابق عند «الإخوان». فإن جوهر الفكرة هو ـ أولاً ـ وجود عالمين، لا عالم واحد. فالعالم الجسماني، إذن، موجود حقيقي الوجود، متساو بحقيقة وجوده مع العالم الروحاني. وهو ـ ثانياً ـ أن العالمين ليس بينهما انفصال، بل هما متصلان اتصالاً «عضوياً» (العالم الروحاني محيط بعالم الأفلاك وعالم الأفلاك محيط بعالم الأركان). فالحرص على التطابق إذن هو الحرص على توكيد هذا الاتصال. وهذا الحرص ذاته يعلل كل أشكال التطابق الأخرى التي يقترحها «الإخوان» بين مختلف أشياء العالم، لا في مسألة العدد وحده، بل «يقترحونها» كذلك لأشكال الأفلاك وحركاتها، فهي ـ أي الأفلاك ـ كروية، وحركاتها دائرية، لأن الشكل الكروي أفضل الأشكال، والحركة المستديرة أفضل الحركات[2]، كما كان الأمر عندهم بشأن أفضليات الأعداد بعضها على بعض، وكما «يقترحونها» في الآلات والنغمات الموسيقية. فإن «الحكماء الموسيقاريين إنما اقتصروا من أوتار العود على أربعة، لا أقل ولا أكثر، لتكون مصنوعاتهم (يقصدون: أنغامهم المؤلفة) مماثلة للأمور الطبيعية»[3]. (هنا يضعون وجوه المطابقة بين كل وتر

---

(1) المصدر السابق (من النص السابق نفسه).
(2) المصدر نفسه (النص نفسه).
(3) الرسائل، ج 1، ص 174.



وما يماثله في نظرهم من العناصر الطبيعية وطبائعها، ثم وجوه المطابقة بين نغمات الأوتار المختلفة وما يناسبها من «أمزجة طباع المستمعين». ثم هم يرون مظاهر هذا التطابق متجلية، بصورة موضوعية، في ما بين «جملة جسم العالم، بجميع أفلاكه، وأشخاص كواكبه وأركانها الأربعة، وتركيب بعضها جوف بعض»، وبين «جسم حيوان واحد، وإنسان واحد، ومدينة واحدة (مجتمع واحد)»[1]. وهم ينقلون فكرة التطابق هذه من أمور الطبيعة والعضويات بعامة، إلى الظاهرات الاجتماعية، كالمدينة ـ كما مر ـ وكاللغة والشعر كظاهرتين اجتماعيتين. فهنا يرون تطابقاً بين عدد حروف اللغة العربية وعدد منازل القمر، وتطابقاً بين أجزاء عروض الشعر العربي وأجناس ألحان الغناء العربي[2].

وعلى هذا المجرى نفسه يضع «الإخوان» أيضاً فكرة الانسجام (الهارموني) في مركبات الأشياء والمواد على أساس من توازن النسب العددية والمقدارية في تركيبها. وهنا ـ عدا فكرة التطابق أيضاً ـ نلمح خلال عرضهم فكرة هذا الانسجام نوعاً من رؤية ديالكتيك العلاقة بين الأضداد ووحدتها. فهم يتكلمون في هذا المجال على التفاوت في قوى عناصر المادة، والتضاد بين الطبائع، واختلاف الصور وتباين الأماكن. ثم يتكلمون على اجتماع هذه المتنافرات عند تركيبها وفق نسب عددية ومقدارية معينة يحصل بها التوازن، ويحصل من ذلك وحدة المتنافرات. من أمثلة ذلك ـ في كلامهم هذا ـ ما يصنعه الموسيقي من تأليف بين الأنغام المتنافرة، والمصوِّر من تنسيق بين الألوان المتضادَّة، والكيماوي من تناسب بين أجزاء المركبات من الأدوية والعقاقير، والطاهي من ملاءمة بين الطعم واللون والرائحة والمقدار في تحضير الأطعمة. ومثل ذلك يجري الكلام على توازن هذه النسب في التركيب الطبيعي للمعادن وفي تحويلاتها الكيميائية، وعلى العلاقات بين مواد الأجسام الحية وأجزائها العضوية[3].

---

(1) الرسائل.
(2) الرسائل.
(3) الرسالة السادسة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 189 ـ 192.



لقد أسهبنا في هذا العرض، لكي يكون واضحاً لدينا أن المقارنة الجدية بين أساس النظرة الفيثاغورية في مسألة العدد، وأساس نظرة «الإخوان» في هذه المسألة، تنتهي بنا إلى رؤية الاختلاف الجوهري بين النظرتين من حيث الأساس النظري ومن حيث الاتجاه الفلسفي. فمن الجهة الأولى، لم نجد في أقوال «الإخوان»، التي عرضناها بالنص أو بالتلخيص، ما يعطينا الحق أن ننسب إليهم أنهم «يعللون الأشياء وفقاً لنظام الأعداد» أو أنهم «يرجعون كل شيء إلى العدد ويفسرون كل شيء به»، ولا أن ننسب إليهم القول بأن العدد أصل للطبيعة أو أنه الماهية الأولى لها، أو أنه منشأ وجودها، على نحو ما تقول الفيثاغورية. بل نجد في ما سبق من أقوالهم عكس ذلك: نجد ـ أولاً ـ أن مراتب العدد هي من الأمور الوضعية رتبها الحكماء باختيارهم. وهذا ينفي «الوضع الإلَهي» أو «الأسرار الإلَهية» عن العدد في فلسفة «الإخوان». ونجد ـ ثانياً ـ أن فكرة التطابق كما عرضوها تضع الأمور الطبيعية هي الأصل في التطابق عند الحكماء. وكل ما يتعلق ـ بعد ذلك ـ بمسألة التطابق بين الأمور الطبيعية والـ «ما فوق الطبيعة»، وبين الأعداد، لا يزيد عن التطابق الكمي. هذا من وجه، ولا يزيد من وجه آخر ـ عن كونه جزءاً من نظام التطابق الكوني العام الذي «يقترحه» أصحاب «الرسائل»، والذي يشمل الأشكال الجرمية للأفلاك، والحركات الفلكية، ومكونات العالمين: الجسماني، والروحاني، وعلاقات الأجسام الحية بالأفلاك، كما يشمل العدد.

هذا من جهة الأساس النظري. أما من جهة الاتجاه الفلسفي، فإننا نخرج من المقارنة باستنتاج فارق أساسي، لا بين «الإخوان» والفيثاغورية فقط، بل بينهم وبين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة كذلك. فقد تبين لنا، خلال استعراض أقوالهم، أنهم يذهبون إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للعالم المادي، أي بوجوده الموضوعي.

* * *

خلال هذه المقارنة برزت أمامنا فكرة «التطابق» عند «إخوان الصفاء»،



وبرزت ضمنها مسألة النسب العددية والمقدارية في العلاقات المتبادلة بين أشياء العالم الماضي، بعضها مع بعض، باعتبارها شكلاً من أشكال هذا التطابق، أو مظهراً من مظاهر النظام الشامل للوجود كما يتصورونه.

إن فكرة التطابق تذكرنا بفكرة **«الانسجام»** المسيطرة على عالم **أفلوطين**، وهي فكرته التي كانت تعبيراً **إيديولوجياً** عن «تبريره» للنظام العبودي. فهل يمكن القول إن التطابق «الإخواني»، والانسجام الأفلوطيني شيء واحد؟

لا يمكننا ـ طبعاً ـ القول بأن «الإخوان» لم يستفيدوا من «انسجام» أفلوطين، بل نرجح أنهم تأثروا به. ولكن، نجد فارقاً في المنطلق الفلسفي والإيديولوجي لكل من الفكرتين. فإن فكرة «الانسجام» عند أفلوطين تنطلق **من اتجاه جبري تسيطر عليه الضرورة بمعناها القدري**[1] **وفقاً لإيديولوجية** النظام الاجتماعي العبودي التي كانت فلسفة أفلوطين تعبيرها النظري. أما «**تطابق**» جماعة «إخوان الصفاء» فيدخل في منطلقه عنصر الإرادة والاختيار في ما يتعلق بنشاط الإنسان من أشكال التطابق. وهذا أيضاً مرتبط بإيديولوجيتهم المعبرة عن المصالح والمطامح الاجتماعية الطبقية التي تتناقض مع مبدأ الضرورة المطلقة (الجبرية)، لكون هذا المبدأ يقع في أساس إيديولوجية نظام الخلافة المسيطر باسم الضرورة الإلّهية (القضاء والقدر الإلّهيين). يتجلى عنصر الإرادة والاختيار عندهم في أكثر من مجال: أولاً، في مجال عرضهم فكرة «التطابق». فهم هنا إذ تكلموا في مسألة اجتماع المتنافرات وتآلفها، لم يضعوا ذلك على أساس أنه ضرورة حتمية، بل لا نزال نتذكر قولهم في نص سابق بأن الأركان المتعادية المتنافرة «**لا تجتمع إلا بتأليف المؤلف لها**». و«**المؤلف**» هنا ليس إرادة قائمة خارج العالم، بدليل ما قدموه من نماذج عملية لهذا «التأليف». فهي كلها أعمال إرادية، كتأليف الموسيقى من الأنغام المتنافرة نظاماً نغمياً موحداً، وكجمع

---

(1) راجع التساعية الرابعة (أفلوطين): المقال الثالث حيث يتكلم على الضرورة المحتومة بشأن النفس (الفقرة 13)، الطبعة العربية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 195 ـ 196.



المصور من الألوان المتضادة وحدة لونية منسجمة، وكإنتاج الكيماوي من المواد المتغايرة، وفق نسب مقدارية معينة، مادة جديدة تتوحد فيها المتغايرات، وكتحضير الطاهي من مختلف المواد والطعوم والألوان والروائح طعاماً واحداً تتآلف فيها المختلفات إلخ.. إن هذه النماذج كلها تصدر عملياً عن إرادة «مؤلفيها» كما هو واضح.

9 ـ الاتجاه نحو التحديد الكمي، دون الكيفي

.. في هذا المجال ينبغي أن تلفت انتباهنا دلالة عظيمة الشأن، هي الدلالة التي تكمن في موضوعة «الإخوان» عن النسب العددية والمقدارية وآثارها في تغيير الأشياء.. إنها تدل على تطور ملحوظ لدى علماء عصرهم في دراسة الظاهرات الطبيعية والاجتماعية على أساس من: التجربة، والاتجاه نحو التحديد الكمي في دراسة الظاهرة. وبذلك يتجاوزون اتجاه الفلسفة والعلم القديمين، أي الاتجاه الميتافيزيقي[1] الذي وقف عند الحدود الكيفية الثابتة والساكنة للأشياء والماهيات. إن هذا الاتجاه نحو الكمية، هو انتقال تاريخي عظيم الشأن نحو تفسير التغيرات الكيفية في حركة المادة بتغيراتها الكمية[2]. إن إدراك هذه الجماعة من علماء العصر ذاك وفلاسفته قيمة النسب الكمية في إحداث كيفيات جديدة للمادة، مع إدراكهم ـ نسبياً ـ دياليكتيك تنافر الأضداد ووحدتها، يمثلان خطوة متقدمة في عصرهم نحو

---

(1) الميتافيزيقي: مقابل الديالكتيكي، هنا.

(2) في رسائل «إخوان الصفاء» أكثر من شاهد على هذا الاتجاه العلمي المتقدم، أي رؤية أثر التغيرات الكمية في «الرسالة الجامعة» (ج 1، ص 301)، حيث يسردون مشتملات الرسالة الثالثة من الرسائل المتعلقة بالنفس.. ومما تشتمل عليه هذه الرسالة ذكر «.. أمهات المواليد الكائنة منها جميع الموجودات من المعادن، والنبات، والحيوان، وكيفية استحالة بعضها إلى بعض باختلاف كيفياتها وأعداد كمياتها وتباين أبنياتها...». ينبغي لحاظ العبارة: «استحالة.. باختلاف كيفياتها وأعداد كمياتها»، مع الانتباه إلى أن الاستحالة» هنا تعني التحول، أي تحول كيفيات الموجودات، «جميع الموجودات» حسب منطوق العبارة.



تطور الفكر العلمي والعلم، وتطور محاولات تفسير العالم عبر فهم حركة المادة[1].. إن هذه الدلالة، التي استوقفت نظرنا هنا، تؤكد ما نذهب إليه من أن الطابع الموسوعي لأعمال هذه الجماعة إنما هو ظاهرة عصر بكامله، وليس هو نتاج حركة «مذهبية» شيعية أو إسماعيلية محدودة بحدود الفكر الديني، كما يذهب معظم المستشرقين ومعظم الباحثين العرب المعاصرين.

10 ـ شكل من فهم الضرورة والحرية

نعود إلى الكلام على عنصر حرية الإرادة والاختيار في نظام «التطابق» لدى «الإخوان»، لكي نرى في كلام آخر لهم شكلاً متقدماً ـ نسبياً ـ من أشكال فهم الضرورة والحرية. ولعله متقدم حتى بالقياس إلى عصرهم. ولنقرأ هذا الكلام في معرض بحثهم فوائد علم النجوم: «.. واعلم يا أخي أن في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة. منها، أن الإنسان إذا علم ما يكون من حادث في المستقبل، أو كائن بعد أيام، أمكنه أن يدفع عن نفسه بعضها، لا بأن يمنع ويدفع كونها، ولكن يتحرز منها، أو يستعد لها، كما يفعل سائر الناس، ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الدثار، ولحر الصيف بأخذ الكن[*]، ولسني الغلاء بالادخار، ولمواضع الفتن بالهرب منها والبعد عنها، وترك الأسفار عند المخاوف...»[2].

حتى إذا لم نسقط من كلامهم في هذا الموضوع ما يتصل برأيهم القائل بوجود علاقة سببية مطردة بين حركات النجوم والأحداث التي تجري في الأرض، وفي حياة الناس بخاصة، ولم نسقط كذلك ما ذكروه في هذا

---

(1) في قوانين الدياليكتيك المادي الماركسي ينكشف أن وحدة العلاقة المتبادلة بين الكمية والكيفية هي مبدأ التغير. وهذا هو الجانب الثوري في فكر «إخوان الصفاء».

(*) (الكن) في اللغة هو ما يستر ويقي. (الناشر).

(2) من الرسالة الثالثة في القسم الرياضي حول علم النجوم، الرسائل، ج 1، ص 108 ـ 109.



السياق من وسائل غيبية[1] لدفع الناس عن أنفسم أضرار القوانين الطبيعية ـ نقول: حتى إذا لم نسقط هذه الأشياء من كلامهم، **تبقى هذه الكلمات،** المنقولة عنهم بصياغتها الأصلية حرفياً، ذات دلالة مباشرة على أنه كان لديهم نوع من إدراك **العلاقة بين الضرورة والحرية، وإن كانوا يجهلون** صياغة هذه المقولة على هذا النحو، كما تضعها قوانين المادية الديالكتيكية. إن كلماتهم هذه صريحة في كونهم فهموا أن الضرورة ـ كما في تعبيرنا المعاصر ـ **ليست قدراً حتمياً لا يمكن الخلاص منه، بل بإمكان** الإنسان إذا **عرف قوانينها (أنظر قولهم: «واعلم يا أخي، أن في معرفة علم** النجوم فوائد كثيرة»)، أي قوانين الطبيعة أن **يتحرر** من آثارها السلبية[2]. وليس من حقنا أن نضيف إلى ذلك: **وأن يخضعها لمصلحته.. فذلك ما لم يقوله أولاً، وما لم يكن وضعهم التاريخي كافياً للتعبير عنه بهذا الشكل، ثانياً.**

وبالإجمال: إن وضع مسألة العدد والنسب العددية والمقدارية في فلسفة «الإخوان» إنما يمثل شكلاً من أشكال «التطابق» كنظام شامل لا يختص بالعدد وحده، كما رأينا. هذا **أولاً**. ويمثل ـ **ثانياً** ـ جانباً فكرياً تقدمياً بشأن العلاقات بين أشياء العالم المادي، كعالم معترف بوجوده العيني الحقيقي (الموضوعي). إن هذا الجانب الفكري التقدمي لا تقتصر دلالته

---

(1) من ذلك قولهم عقب النص المنقول في متن هذه الصفحة: «... وخصلة أخرى أيضاً، وهي أنه متى علم الناس الحوادث قبل كونها (أي قبل حدوثها)، أمكنهم أن يدفعوها قبل نزولها بالدعاء والتضرع إلى اللّه تعالى... إلخ». حتى هذه الكلمات تحمل الدلالة نفسها على أن «الإخوان» ينفون المعنى القدري الحتمي «للضرورة».

(2) إن إدراك الموسوعيين العرب قانون الضرورة ـ وإن بشكله الأولي ـ في عصرهم بالذات، مما يؤكد صحة الموضوعة الماركسية القائلة بأن الضرورة العملية هي التي تدفع البشر إلى المعرفة، أي حاجاتهم المادية الأولية. ذلك بعكس الفلسفات السابقة للماركسية التي كانت تعلل الدوافع إلى المعرفة بالاستغراب والدهشة أمام الطبيعة. فإذا كان علماء القرن العاشر العرب أدركوا هذا القانون، فلكونهم مرتبطين بحركة الواقع الاجتماعي وتطور إنتاج الحاجات المادية الذي تعلموا منه كيف يدفع المجتمع عن نفسه بعض ضرورات القوانين الطبيعية.



على التقدم النظري، في العلوم الطبيعية ـ والرياضية كذلك ـ عند العرب في عصر «إخوان الصفاء»، بل هو يدل أيضاً على تقدم في مجال الارتباط بين الفكر النظري والتجربة في هذه العلوم[1].

وبعد، فقد أردنا من المقارنات، التي تضمنتها هذه الفقرة من البحث، أن نوضح الفارق الأساسي، في الاتجاه الفلسفي والمحتوى الإيديولوجي، بين فلسفة إخوان الصفاء من جهة، والفلسفات: الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، من جهة ثانية. نعني بهذا الفارق كون الفلسفات الثلاث هذه تحرم العالم المادي وجوده الموضوعي، وكون فلسفة إخوان الصفاء تعترف لهذا العالم بوجوده الموضوعي[2]، إضافة إلى كونها تحتوي مواقف مادية في هذا الجانب منها وذاك دون أن تخرجها هذه المواقف في إطارها العام المثالي. وقد نأتي في ما تبقى من بحث فلسفة «الإخوان» على شواهد أخرى تؤكد موضوعتنا هذه.

11 ـ بذور «جنينية» لنظرية التطور الطبيعي

بعد أن رأينا «إخوان الصفاء» يتوجهون في نظرتهم الطبيعية إلى رؤية

(1) بشأن الأمثلة على هذا التقدم يراجع ـ مثلاً ـ روم لاندو (المستشرق الإنكليزي): الإسلام والعرب، بيروت 1962 (ترجمة منير البعلبكي)، ص 245 ـ 249 بشأن العلوم الرياضية، وص 258 ـ 281 بشأن العلوم الطبيعية والكيمياء والطب.

(2) ورد في «رسالة الرسوم والحدود» التي حددوا فيها معاني مصطلحاتهم في «الرسائل»، قولهم في تعريف كلمة «الموجود» أنه «هو الذي وجده أحد الحواس، أو تصوره العقل، أو يدل عليه الدليل» (الرسالة العاشرة من النفسانيات العقليات: الرسائل، ج 3، ص 35). هذا التعريف يظهر منه عدم الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم، لأنه يحدد صفة «الموجود» بحدود معرفته: إما بالحس، أو بتصور العقل، أو بالدليل، بمعنى أن «الإخوان» وقعوا في تناقض، وإما أنهم لم يقصدوا من هذا التعريف ما فسرناه به.. لكن يدفع هذه الإشكالية أن الإثباتات النصية لاستنتاجنا صريحة الدلالة، أولاً. وأما ثانياً ففي كلمات التعريف المذكور قولهم: «هو ما وجده أحد الحواس»، فالمفهوم من هذه الكلمات أن «الموجود» موجود موضوعياً قبل المعرفة، وأن المعرفة بإحدى الطرق الثلاث تكتشف وجوده، ولا توجده.



التغيرات الكمية كأساس للتغيرات الكيفية في الطبيعة، وبعد أن رأيناهم كذلك يضعون العلاقة السببية بين أشياء العالم الطبيعي شرطاً أساسياً لعملية المعرفة، وينفون المعجزات والخوارق وعلم الغيب حتى عن الأنبياء والرسل، كما ينفون ـ في بعض نصوصهم[1] ـ الأساس الغيبي للوحي والإلهام و«علم أحكام النجوم»، وينظرون إلى العالم الخارجي (المادي) كموجود حقيقي موضوعي ـ نقول: بعد هذا كله، أصبح من اليسير أن نفهم كيف يمكن أن تولد في تصوراتهم في حركة التكون الطبيعي بذرة «جنينية» لنظرية تطور الأجناس التي لم يتح لها أن تدخل قاموس العلم إلا في أواسط القرن التاسع عشر.. ربما كانت خطوتهم هذه نتيجة أو سبباً أو مساوقة لخطواتهم السابقة تلك. فليس هذا هو الأمر المهم في موضوعنا. وإنما المهم أن نرى هذه الخطوة إلى جانب تلك متضافرة في دلالتها جميعاً على أن عملهم الموسوعي الذي ظهر في العصر العلمي العربي (القرن الرابع للهجرة = العاشر)، قد سجل الظاهرة الكبرى لذلك العصر. وهي الميل إلى تفسير العالم بنزعة مادية تكمن في أساسها دوافع إيديولوجية خفية. وذلك كان ـ لا شك ـ نتيجة لكون التأثير المتبادل بين تطور المعارف عن الطبيعة والمجتمع وبين تطور إنتاج الحاجات المادية، قد تعمق واتسع حينذاك. وفي الوقت نفسه كان التمايز الطبقي وإفقار القوى المنتجة يعتملان في أحشاء هذا المجتمع. إن هذا الواقع بجملته كان لا بد أن يتخذ لنفسه في المجالات الفكرية جبهة تتحرك عليها المواجهات الإيديولوجية بين المفكرين المنحدرين من فئات اجتماعية فلاحية أو حرفية أو معدمة وبين الدولة كسلطة سياسية للطبقة المسيطرة اقتصادياً. وكان لا بد أن يتسلح هؤلاء المفكرون للمواجهة الإيديولوجية مع الدولة بسلاح تلك المعارف العلمية نفسها. فإذا صح انطباعنا من أن «الإخوان» تصوروا ـ بشكل ما ـ فكرة تطور الأجناس، كان ذلك يعني أنهم شهروا بوجه الإيديولوجية

(1) أنظر ص 321 ـ 322 من هذا المجلد.



الرسمية أمضى سلاح عرفته المواجهات الإيديولوجية في ذلك العصر[1]. ولكن، ليس من السهل أن نركن إلى صحة انطباعنا ذاك دون تحفظ. والمسألة هنا أن أمامنا نصوصاً مثبتة في موسوعتهم (الرسائل)، وأن لهذه النصوص دلالة ومضموناً لا يصح أن نتجاهلهما. فلنقرأها إذن بتدقيق وبروح هذا التحفظ، ولننظر ـ بعد ـ ماذا تريد أن تقول هذه النصوص:

نقرأ، أولاً، نصاً يناقش علماء الكلام في ما يقولونه من أن اللّٰه مصدر أفعال الطبيعة. يقول النص إن هؤلاء «لما لم يعرفوا ما الطبيعة، نسبوا أفعالها كلها إلى الباري (...) ووقعوا في شبهة عظيمة، وحيرة، وشكوك. وذلك لما تبين لهم بأن الفعل لا يكون إلا من فاعل، وشاهدوا أفعالاً لم يروا فاعليها، نسبوها إلى الباري (...) ونظروا فيها، وبحثوا عنها، فوجدوا بعضها شروراً وفساداً، مثل موت الأطفال، ومصائب الأخيار، وتسليط الأشرار، وتلف الحيوانات وما يلحقها من الأضرار والأوجاع والجهل والبلوى (...) ونحن قد بينا أن هذه كلها أفعال الأنفس الجزئية، التي هي كلها قوى النفس الكلية الفلكية كما أنشأها باريها (...) فما كان من هذه الأفعال خيراً نسب إلى النفس الجزئية الخيرة، وما كان منها شراً نسب إلى النفس الشريرة، وعليها تقع المجازاة والمكافأة عن الثواب والعقاب.. واعلم، يا أخي، أن نفسك هي إحدى النفوس الجزئية، وهي قوة من قوى النفس الكلية، لا هي بعينها ولا منفصلة منها، كما أن جسدك جزء من أجزاء جسم العالم، لا هو كله، ولا هو منفصل منه...»[2].

نفهم من هذا النص أن السبب المباشر لأفعال الطبيعة وأفعال الإنسان، هو الطبيعة نفسها والإنسان نفسه، لأن «النفس الجزئية» هي «شخص» الشيء أو الإنسان. بدليل قولهم في موضع آخر من «الرسائل» أن الإنسان هو جملة النفس والجسد و«المجموع منهما»[3]. أما كون «النفس الجزئية قوة

---

(1) راجع كلامنا على الوضع الطبقي «لإخوان الصفاء» في مكان سابق.

(2) الرسالة الخامسة من قسم الجسمانيات الطبيعيات، الرسائل، ج 2، ص 110 ـ 111.

(3) الرسالة السابعة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 196.



من قوى النفس الكلية والفلكية»، فذلك شكل من أشكال تصورهم للعالم الفلكي والعالم الأرضي متصلين تجمعهما جامعة الحياة والجرمية (المادية)[1]، وجامعة الحركة: حركة التغير الدائمة غير المنقطعة، مع كون كل من العالمين له وجوده المنفرد. فذلك هو معنى قولهم إن النفس الجزئية ليست هي النفس الكلية «بعينها، ولا منفصلة منها، كما أن جسدك جزء من أجزاء جسم العالم، لا هو كله، ولا هو منفصل منه».

هذا بشأن الأفعال التي تصدر عن الطبيعة وعن الإنسان. أما بشأن التكون الأصلي للطبيعة ومنها الإنسان، فلنقرأ نصاً آخر. . يقول هذا النص، بعد أن يشرح كيف يتركب من الجسم المطلق عالم الأفلاك وعالم العناصر الأربعة: «ثم تدور الأفلاك حول الأركان بحيث يختلط بعضها ببعض، فيظهر منها المتولدات الكائنات من المعادن، والنبات والحيوان»[2]. ثم لنقرأ معه النص الآخر التالي: «. . . وذلك أن الهيولى الكلية، أعني الجسم المطلق، قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف[3] منه من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكرية (الكروية) الشفافة وتركَّب بعضها في جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركزت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها وانتظمت نظامها»[4].

ونفهم من هذا النص وما قبله أن الأجرام الفلكية وعناصر الطبيعة وما تولد منها من المعادن والنبات والحيوان، تكونت بعملية داخلية متسلسلة المراحل: بدأت في الجسم المطلق، واحتاجت إلى زمن طويل حتى انتقلت إلى التمخض الذي جرى بعملية جديدة أو بمرحلة أخرى من العملية المتصلة نفسها، حدث خلالها نوع من «الانتقاء» (تميز اللطيف من

---

(1) يرى «إخوان الصفاء» أن النفس الكلية تحرك الهيولى الأولى طولاً وعرضاً وعمقاً، فيتكون منها الجسم المطلق، الذي يتركب منه عالم الأفلاك والكواكب والأركان (العناصر) الأربعة جميعاً، إلخ. . . (الرسائل، ج 4، ص 4). وهذا يعني كون عالم الأفلاك مادياً كعالم العناصر الأرضية.

(2) المصدر السابق.

(3) اللطيف من الأجسام: غير الغليظ، وغير الكثيف.

(4) الرسائل، ج 3، ص 331.



الكثيف)، ثم أدت عملية «الانتقاء» هذه إلى قبول الجسم المطلق أولى الأشكال المادية، وهي الأشكال الكرية للأفلاك. ثم جاء دور العملية داخل هذه الأشكال «بتركب بعضها في جوف بعض» ومن هذا الدور الداخلي قطعت العملية دوراً آخر «إلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة...» واتخذت مراكزها. وفي هذه المرحلة جرى نوع جديد من «الانتقاء» حدث عنه «تميز» الأركان الأربعة، أي تكوّن خصائصها الطبيعية المتميزة. وعند بروز هذه الخصائص مضت العملية تعمل في ترتيب مراتبها وتنظيم قوانين حركتها. ثم ماذا بعد؟

الجواب نجده في نص آخر أيضاً. يقول هذا النص ما خلاصته أن الأركان، بعد «اختلاط بعضها ببعض»، كان منها «المولدات»، الكائنات من المعادن والنبات والحيوان. أما كيفية تكون هذه «المولدات» وظهورها، فيتصورها النص على نحو «ارتقائي» من الأدون إلى الأعلى: ظهر المعدن أولاً، ثم النبات، فالحيوان. يعلل النص ذلك بأن الأدون «آلة مستخدمة لمن يأتي بعده، وموهوب له»، أي أن المعدن مادة لتكون النبات، والمعدن والنبات مادة لتكون الحيوان. ثم يتركب من الحيوان الأدون فالأعلى حتى الإنسان[1]. فالإنسان أعلى أصناف «المولدات» الكائنات على الأرض. أما لماذا كانت بداية عالم الجواهر البسيطة بالأفضل فالأقل منه (العقل الفعال، فالنفس الكلية، فالهيولى الأولى، فالطبيعة)، وكانت بداية العالم الجسماني بالعكس: من الأدون إلى الأعلى؟ فذلك لأن الجواهر النورانية لا تركيب فيها ولا تغاير ولا تباين، وإنما التغاير فيها بشرف السبق بالرتبة والقرب من اللّه، في حين أن العالم الجسماني قابل للفساد والاستحالة (التحول) فكانت البداية فيه بالأدون لتكون النهاية بالأفضل. لذا كان ظهور الإنسان بعد كينونة المعادن والنبات والحيوان، لأن للإنسان منفعة ومصلحة فيها، أي في المعادن والنبات والحيوان. ولو أن الإنسان كان قبل هذه، لكان خلقه ـ كما يقولون ـ عبثاً، لأنه لا يقدر على البقاء ولا يستطيع العيش دونها[2].

---

(1) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 279.
(2) الرسالة الجامعة، ج 1، ص 280.



لدينا من هذا النص صورة «لتولد» الكائنات الأرضية بالتسلسل «الارتقائي». وفيها نرى الأدون «آلة مستخدمة لمن يأتي بعده»، ونرى الحيوان تتركب منه فصائل «ترتقي» أيضاً من الأدون إلى الأعلى حتى الإنسان. لم ترد ـ بالطبع ـ كلمة «الارتقاء»، ولا كلمة «الانتقاء». ولا كلمة «عملية» ولا كلمة «الفصائل»، في شيء من هذه النصوص، وإنما هي نوع من «الترجمة» لما تؤدي إليه الصورة كما يضعونها بلغتهم، أو بلغة عصرهم بالأصح. على أن الصورة ليست بعيدة عن الفكرة التي تعنيها هذه «الترجمة». فإن فكرة «العملية» مثلاً ـ وهي الأساس هنا ـ تكاد النصوص أن تقولها، وإن بلغة أخرى. فإذا أضفنا إلى النصوص التي ذكرناها هنا، نصوصاً غيرها، مثل النص الذي يقول باستحالة (تحول) المعادن والنبات والحيوان بعضها إلى بعض باختلاف كيفياتها، وإعداد كمياتها وتباين أبنياتها واستحالة هذه الأبنية بعضها إلى بعض[1]. ومثل النص الذي يصف «عملية» التحولات التي تحدث في «قوى النفس النباتية»، وتمتد إلى النفس الحيوانية، «فالنفس الناطقة» (الإنسانية)[2] ـ نقول: إذا أضفنا هذه النصوص، وأمثالها منتشرة كثيراً في الرسائل، إلى ما ذكرناه في موضوعنا هنا، كان من حقنا أن نفهم منها، مجتمعة، أن فكرة حصول التكون بـ «عملية»، ليست بعيدة عن تصور «الإخوان». ولكن، يبقى أن هذه «العملية» هل هي داخلية محضاً، أم أن هناك ـ في تصورهم ـ عاملاً آخر من خارج هذه «المولدات» يتدخل في مجرى هذه «العملية»؟

هنا عقدة المسألة.. وهنا بالضبط موضع التحفظ عندنا في المسألة. فإن «الإخوان» هم أنفسهم مصابون بعقدة التحفظ والحذر عند كل فكرة حساسة كهذه. إنهم ـ في كل مرة ـ يحومون حول الفكرة كثيراً، حتى إذا كادوا يصلون إليها، أو كادوا يدخلون إلى موضع «السر» منها، أدركهم الحذر فجأة، فتراجعوا وأخذوا يحومون حولها من جديد، حتى تغرق «الفكرة» في

---

(1) المصدر السابق.
(2) أنظر الرسائل، ج 3، ص 195 ـ 196.



حشد مصطنع من التعابير ذات المدلولات الغيبية. فكم من «فكرة» تضيع في موسوعتهم التاريخية غرقاً في هذه التعابير، وكم من وثيقة بالغة الأهمية عن «أفكارهم» كان يمكن التعامل معها باطمئنان علمي لولا هذا المسلك الملفع بالحذر! ففي مسألتنا هنا ـ مثلاً ـ نقرأ النصوص السابقة بإمعان، ثم نقرأ معها تعريفهم لكلمة «الحي» في باب «الحدود والرسوم»[1]، وهو المرجع الدقيق لتحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم الفلسفية، فلا نحتاج في قراءته إلى إمعان، لأنه واضح وصريح. «فالحي» ـ كما يقول التعريف ـ هو «المتحرك بذاته».. من كل ذلك تتراءى لنا حركة التكون الطبيعي أنها «عملية داخلية» تسير بانتظام مستقل.. لكن، فجأة تبرز بين السطور كلمات لاهوتية تدخل على «العملية» عاملاً من خارج آليتها الداخلية.. مثلاً: نقرأ للإخوان شرحهم فكرة تولد الأجسام الطبيعية الأرضية بتأثير دوران الأفلاك حول الأركان الأربعة (العناصر) واختلاط هذه الأركان بعضها ببعض من أثر الدوران. هنا نرى في مسار العملية، وهي تجري مجراها الداخلي، أن المعادن هي أول ما «يتولد» من هذا الاختلاط. ونتوقع، وفقاً لقانون التولد «الارتقائي» من الأدون إلى الأعلى حسب فرضيتهم، أن يتولد النبات من المعادن بالطريقة الداخلية ذاتها. لكن، عند هذه النقطة، نجد أن النبات ظهر «لما قدر اللّه أن يكون النبات غذاء للحيوان». فلم تبق العملية، إذن، في مسارها الداخلي وحده، فقد دخل تقدير اللّه عاملاً في إبداع النبات، وخرج المسار بذلك عن مجرى قوانينه الداخلية.

هذه العقدة كيف يعالجها البحث بمنهجية سليمة؟

أمامنا احتمالان: إما أن «الإخوان» يضعون هذه الكلمات وأمثالها اقتناعاً واعتقاداً، أو أنهم يضعونها هكذا تحفظاً وحذراً من أن ينالهم أذى السلطة، أو أن يستثيروا غضب المريدين البسطاء.. فأي الاحتمالين نرجح؟

الواقع أن الاحتمالين غير متعادلين. فإن لدينا، من محصلة هذا البحث حتى الآن، ما يدفعنا لترجيح الاحتمال الثاني. بدليل أننا وجدنا، في كثير

---

(1) الرسالة العاشرة، قسم النفسانيات العقليات، ج 3، ص 359.



من مواقف هؤلاء الموسوعيين، سواء على المستوى الفلسفي أم المستوى الإيديولوجي، اتجاهاً إلى تفسير العالم من منطلقات العلوم الطبيعية، لا من منطلقات النظر اللاهوتي. ولقد وجدنا ـ في الوقت نفسه ـ أن لديهم خطة مرسومة بوعي لإحاطة أفكارهم واتجاهاتهم بالسرية والكتمان وتجنب الإثارات. ذلك بالإضافة إلى دعوتهم ذات الطابع الشمولي التي تضع الأديان والمذاهب والفلسفات المختلفة في بوتقة واحدة لتصوغ منها فلسفة واحدة. ولا نقول: ديناً واحداً.. إن هذا كله يضع الاحتمال الثاني في الكفة الراجحة. غير أننا نقف عند الترجيح دون الجزم: أولاً، لأن «الإخوان» لا يخرجون من إطار الفكر المثالي، بل أقصى ما يبلغونه من التقدم في عصرهم أن يكونوا مثاليين موضوعيين. وثانياً، أن ما أمكننا اكتشافه من مواقف أو نزعات مادية في نظرتهم إلى العالم تحوطها مواقف أو نزعات مناقضة لها. وأبرز ما يتجلى هذا التناقض في ما يرونه من ثنائية العالم. ومن ذلك ثنائية النفس والجسد. لكن، هل نطلب منهم تجاوز عدد من القرون حتى يصلوا مع داروين أول مرة، في القرن التاسع عشر، إلى نظرية تطور الأجناس[1]؟

نريد أن نفترض ـ أخيراً ـ رجحان الاحتمال الأول، أي أنهم أدخلوا عامل الإرادة الإلّهية إلى عملية التكون الطبيعي، عن اقتناع واعتقاد. حتى هذا الافتراض لا يقلل من الأهمية التاريخية لتصور «الإخوان» فكرة تطور الأجناس الطبيعية تطوراً «ارتقائياً»، وإن ظهر هذا التصور بشكل «رؤية» جنينية مغلفة بأوهام غيبية. فإن معظم المعارف البشرية التي تحولت في عصور التطور الاجتماعي والعلمي والتكنيكي، بعد عصر النهضة الأوروبية،

---

(1) يجب القول هنا إن علم الطبيعة ظل حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر عاجزاً عن تفسير العالم بنفسه. لذا نرى أنغلز يشكو في مقدمة «دياليكتيك الطبيعة» هذا العجز لدى علماء هذه المرحلة التي تعد متقدمة من حيث حجم المعارف الطبيعية. فهو ـ أي أنغلز ـ ينعى على العلم في هذه المرحلة كونه بقي غائصاً في اللاهوت حتى الأعماق، وكونه فتش في كل شيء عن «مبدأ أول» فلم يجده إلا في دافع خارجي لا يفسر انطلاقاً من الطبيعة نفسها (الطبعة الروسية).



إلى حقائق علمية أو خدمات اجتماعية مادية، وتحول بعضها إلى حقائق مطلقة[1]، كانت في الأصل «رؤى»، أو خواطر عفوية برزت بأشكال دينية، أو أشكال شعرية. في حين أن لنا أن نزعم، في موضوعنا، أن تصور «الإخوان» للفكرة لم يكن من هذه الأنواع الخيالية أو الخواطر العفوية، بل نوع الأفكار المستندة إلى تطور اجتماعي وعلمي نسبي في عصرهم، وإلى أفكار أخرى غيرها في عملهم الموسوعي نفسه لها صفة الأفكار العلمية، كفكرة التحولات الكيفية انطلاقاً من التغيرات الكمية، وغيرها مما سبق عرضه خلال هذا البحث.

12 ـ مبدأ العالم

قد يكون غريباً هذا الانتقال المفاجىء من فكرة ذات جانب مادي، في فلسفة «إخوان الصفاء»، إلى فكرة مناقضة لها كلياً. فهم يفترضون أن العالم حادث، أي أنه ليس علة ذاته. وهذا الافتراض ـ كما هو واضح ـ ينقض فكرة التكون الطبيعي بـ «عملية» ذاتية. إن كلامهم في مسألة حدوث العالم نوع آخر يختلف عن كلامهم في الموضوعات الحساسة التي كنا بصددها منذ سطور. إنهم هنا يتكلمون بوضوح لا يدع مجالاً للالتباس. وذلك أمر طبيعي ما دام القول بالحدوث يتفق مع العقيدة الرسمية ومع الإيديولوجية الرسمية السائدة، فلا داعي عندهم إذن للتحفظ والحذر. ولكننا نشعر أنهم

(1) من المعارف التي يمكن تسميتها الآن بالحقائق المطلقة، الموضوعة الفيزيائية القائلة بأن جميع أشكال الحركة يمكن أن يتحول بعضها إلى بعض. وقد مرت عصور طويلة منذ اكتشف الإنسان البذرة الأولى لهذه الموضوعة، كحقيقة نسبية، إذ اكتشف أولاً أن احتكاك قطعتين من الخشب يولد النار، ثم صيغ هذا الاكتشاف بعد زمن طويل أيضاً بشكل نظري يقول إن الاحتكاك، كحركة ميكانيكية، تتحول حركته هذه إلى حركة حرارية. وعلى هذا الأساس اكتشف العلم بعد ذلك، بفضل تقدم التكنيك، الموضوعة الأخيرة التي صاغت قانون تحول أشكال حركة المادة كلها بعضها إلى بعض، كحقيقة مطلقة. هكذا شأن كل معرفة بشرية أظهرت التجارب العلمية صحتها.



يقولون رأيهم هنا بشيء من الحماسة في الدفاع عنه. فهل يتوجه هذا الدفاع الحماسي إلى فكرة حدوث العالم من أجل هذه الفكرة بحد ذاتها، أم من أجل أمر آخر يتستر بها؟

سنرى ـ كالعادة ـ كيف تتكلم النصوص أولاً، ثم نحدد الجواب في ضوء منها:

فلنواجه، في البدء، النص الذي يتكلم في موضوعنا مباشرة، فيقول: **«... ثم اعلم أن غرضنا من ذكر حركات العالم وحركات أجزائه الكليات والجزئيات وفنون تصاريفها، هو بطلان قول من يقول بقدم العالم. وذلك لأن الحركات المختلفة تدل على اختلافها، والمتحرك المختلف الأحوال لا يكون قديماً، لأن القديم هو الذي يكون على حالة واحدة، ولا يتغير ولا يستحيل (يتحول)، ولا يحدث له حال. وليس يوجد موجود هذا شأنه إلا اللَّه الواحد الأحد، ولا يمكن أن يوجد شيء سوى اللَّه تعالى هذا شأنه»[1].**

هذا كلام لا مجال فيه لتأويل، لفرط ظهوره وصراحته. فاللَّه وحده قديم، والعالم كله حادث. وسبب الحكم، هو كون العالم متحركاً كله: جزئياته وكلياته. والمتحرك متغير. والمتغير لا يمكن أن يكون غير حادث.. إنها معادلة لاهوتية تقليدية أخذها «إخوان الصفاء» نسخة طبق الأصل دون تعديل شيء فيها مطلقاً. ولكن، لنقرأ ـ بعد ـ نقاشهم لمن قالوا بقدم العالم. فإن هؤلاء «ظنوا بأنه (العالم) ساكن، والساكن لا تختلف أحواله. وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا من سكون العالم، كما بينا في ما تقدم، بكثرة حركات كلياته وجزئياته، ما لا تنكره العقول السليمة: فمنها حركات الكواكب، ودوران الأفلاك، واستحالات (تحولات) الأركان (العناصر الطبيعية)، وتكوين المولدات (المعادن، النبات، الحيوان)...». ولنتابع أيضاً هذا النص إلى قولهم: «... ثم اعلم أن كل حركة في متحرك. فهي متحركة له. وهي سبب لشيء آخر، فمتى عدمت تلك الحركة بطل ذلك

---

(1) الرسالة الثامنة من النفسانيات العقليات، ج 3، ص 314 ـ 316.



السبب». وبعد عرضهم عدداً من الأمثلة الحسية تدليلاً على انعدام الشيء بانعدام حركته، باعتبارها سبباً لوجوده، يقولون: «... فهكذا حكم العالم. متى وقف الفلك المحيط عن الدوران وقفت الكواكب عن المسير والحركات، ووقفت عند ذلك مجاري الليل والنهار. والشتاء والصيف. فيبطل عند ذلك الكون والفساد ويبطل نظام العالم... وتقوم القيامة الكبرى...»[1].

بعد قراءة الخطوط الأساسية من كلامهم على مسألة حدوث العالم. نرجع إلى سؤالنا السابق، ولكن بصياغة جديدة له: هل النقطة المركزية لهذا الاندفاع هنا، هي إثبات حدوث العالم بالذات، أم هي أمر آخر يكمن وراء ذلك؟

يبدو لنا أن «إخوان الصفاء» لم تكن بهم حاجة إلى هذا الاندفاع كله لو أن فكرة حدوث العالم بحد ذاتها هي النقطة المركزية عندهم. فإن اللاهوتيين من علماء الكلام، والأصوليين، وجميع منظري الإيديولوجية الرسمية، كانوا قد رددوا ـ من قبل ـ هذه المعادلة التي يرددها «الإخوان» هنا، حتى أصبحت مقدماتها ونتيجتها من المسلمات الأولية في الفكر اللاهوتي.. فماذا يدعو هذه «الجماعة» الموسوعية، التي رفضت ـ فلسفياً وإيديولوجياً ـ الكثير من تلك المسلمات ـ ماذا يدعوها إذن أن تسجل في عملها الموسوعي هذه النسخة المكررة للمعادلة نفسها بمثل هذا الاندفاع؟

إن لدى «الإخوان» ـ كما أظن ـ قصداً آخر. وهذا القصد يتكشف لنا حين نلحظ أن اندفاعهم في هذه المسألة مركز على الشطر الثاني من النص، أي على رفض ما يتوهمه القائلون بقدم العالم من أن هذا العالم ساكن غير

---

(1) المصدر السابق. أما «القيامة الكبرى»، فهي هنا تعبير عن فناء العالم، كما أن «القيامة الصغرى» تعبير عن موت الإنسان، تبعاً للحديث المنسوب للنبي: «من مات فقد قامت قيامته». وبما أن «العالم إنسان كبير» و«الإنسان عالم صغير» ـ كما في تعبير «الإخوان» ـ فقد سموا موت العالم: «القيامة الكبرى» قياساً على «القيامة الصغرى»، أي موت الإنسان. وفي النص المذكور يتصورون «القيامة الكبرى» بأنها مفارقة النفس الكلية للجسم الكلي (الجسم المطلق).



متحرك. إنهم ـ أي «الإخوان» ـ يرفضون سكونية العالم. وهم حريصون أن يثبتوا حركيته بشكل شمولها، من أجزاء الفلك المحيط إلى أصغر الأشياء في عالم الأرض. ثم هم حريصون كذلك على إثبات فاعلية حركة العالم كله، وكونها سبباً للأشياء: «إن كل حركة في متحرك، فهي متحركة له، وهي سبب لشيء آخر»، وأن على الحركة يتوقف بقاء العالم كله أيضاً «فمتى عدمت تلك الحركة بطل ذلك السبب»، فهي ـ أي الحركة ـ سبب مقوم، إذن، لوجود العالم. نقول: «لوجوده» لأن بطلان سبب الشيء هو بطلان وجوده، فالشيء تابع لسببه وجوداً وعدماً، وإلا لم يكن سبباً. ولو لم تكن الحركة قوام وجود العالم لما صح القول إنه «متى وقف الفلك المحيط عن الدوران، وقفت الكواكب عن المسير والحركات، ووقفت عند ذلك مجاري الليل والنهار، والشتاء والصيف.. إلخ...»[1].

إن هذه النظرة إلى الحركة في «موسوعة» العصر العلمي العربي الوسيط، هي نتاج ظهور التفكير العلمي عند العرب آنذاك، ارتباطاً بظهور النزعة التطبيقية في علوم الطبيعة استجابة لمتطلبات تطور الحاجات الاجتماعية والإنتاجية، كما قلنا غير مرة. فإن مؤلفي هذه «الموسوعة» متشبعون ـ كما يبدو ـ بتلك النظرة العلمية إلى حد بعيد. ولذا يمكن فهم موقف «إخوان الصفاء» في مسألة حدوث العالم، أنه كان نتيجة لنظرتهم تلك إلى الحركة، ولم يكن سبباً لها. بمعنى أن اقتناعهم العلمي بحركية العالم، وبكون حركة التغير والصيرورة (الاستحالات، في تعبيرهم) من اللوازم الأساسية لوجود العالم، كان هو سبباً لاقتناعهم بفكرة كونه حادثاً، لا قديماً. إذ كان قائماً في وهمهم أن فكرة القدم ملازمة لفكرة السكون، وبالعكس. فهم، إذن، بدفاعهم عن الحدوث، إنما ينبعثون ـ أساساً ـ من الحرص على إثبات حركة التغير والصيرورة للعالم وكونها ملازمة لوجوده. فإذا صح هذا التفسير لموقفهم، صح لنا القول بأن اقتناعهم بفكرة حدوث العالم ـ إذا ثبت أنهم مقتنعون بها حقاً ـ إنما هو اقتناع علمي، وليس دينياً إيمانياً. أما مصدر

---

(1) المصدر نفسه.



هذا الترابط الوهمي، في تصورهم، بين فكرة قدم العالم وسكونيته، أو بين حدوث العالم وحركيته، فلعله كان تأثراً بموضوعة أرسطو: «المحرك الذي لا يتحرك» التي بناها أرسطو على أن سلسلة الحركات والمحركات في العالم يجب أن تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، هو اللّه[1](*). وبما أن اللّه قديم، وهو محرك غير متحرك، فإن فكرة القدم استقرت في أذهانهم ملازمة لفكرة عدم الحركة (السكون). ولكن يعترضنا هنا سؤال: إذا كان هذا الترابط، عندهم، بين السكون والقدم، أو بين الحركة والحدوث، متأثراً بموضوعة أرسطو، فلماذا كان التأثر بجانب واحد من الموضوعة دون الجانب الآخر منها، وهو القول بأزلية الحركة، الذي يعني أزلية العالم[2] (القدم)؟

بهذا السؤال، أو الاعتراض، يتحول بنا البحث إلى النقطة الغامضة في موضوعنا. وهي «غامضة» لأن «الإخوان» أنفسهم ربما تعمدوا أن تكون كذلك. بل يبدو لنا أنهم تعمدوا ذلك بالفعل. فإذا نحن استطعنا أن نكتشف أمرها، وإذا اقتنعنا بواقعية هذا الاكتشاف، كان ذلك مفتاحاً لفهم خطتهم «التكتيكية» في ضوء جديد:

في النصوص السابقة الذكر رأيناهم لا يقتصرون على التصريح بحدوث العالم، بل هم يندفعون كذلك اندفاعاً في تأييد هذا الموقف والتدليل عليه بحركة التغير والصيرورة التي تلازم وجود العالم. أما الآن فنريد أن نضع هذا كله جانباً، كما نضع تفسيرنا لهذا الموقف جانباً أيضاً. لكي نقرأ لهم نصوصاً أخرى بحثاً عن النقطة «الغامضة» التي أشرنا إليها، واستكمالاً لجوانب الموضوع حتى لا تكون نظرتنا جانبية وجزئية، ومخالفة ـ بذلك ـ لأوليات المنهج العلمي في البحث.

---

(1) أنظر أرسطو، الطبيعة، 8، 257ب.
(2) أنظر أرسطو، المصدر السابق.
(*) كلمة (محرك أول) الأرسطية لا تعبر عن الله كما صوّرته الأديان، فمحرك أرسطو ليس خالقاً من عدم ولا محركاً للعدم بل لعالم قديم قدم المحرك الأول نفسه. (الناشر).



في موضع من «الرسائل» ليس بعيداً عن الموضع الذي قرأنا فيه، منذ قليل، دفاعهم عن فكرة حدوث العالم ورفضهم الصريح لفكرة قدمه، نقرأ النص التالي كاملاً:

«.. ثم اعلم أنه قد أتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالجسم ذي الأبعاد، وكانت هي في عالمها الروحاني ومحلها النوراني ودارها الحيوانية (نسبة إلى الحياة، لا إلى الحيوان)، مقبلة على علتها العقل الفعال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات، وكانت منعمة متلذذة مسرورة فرحانة. فلما امتلأت من تلك الفضائل والخيرات أخذها شبه المخاض فأقبلت تطلب ما تفيض عليه تلك الفضائل والخيرات. وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش، فأقبلت النفس على الهيولى تميز الكثيف من اللطيف وتفيض عليه تلك الفضائل والخيرات. فلما رأى الباري تعالى ذلك منها مكنها من الجسم، وهيأ لها، فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك، وأطباق السماوات، من لدن فلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض، وركّب الأفلاك بعضها في جوف بعض..»[1].

إن طريقة الكلام على الجسم، في هذا النص، تتضمن اعترافاً بوجوده قبل أن تفيض عليه النفس ما امتلكته من «الفيض والفضائل والخيرات». أليس هذا هو معنى قولهم: «... قبل تعلقها بالجسم ذي الأبعاد»، وقولهم «.. وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش»؟ أليس يفهم من هذين التعبيرين أنه كان للجسم وجود سابق مهيأ لتمكين النفس منه؟ إن «الإخوان» أنفسهم يعطوننا الحق في أن نفهم ذلك من كلامهم. فهم يقولون: «.. فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك». وهم أنفسهم يفسرون اصطلاح «الخلق» بأنه «تقدير كل شيء من شيء آخر»[2] في حين أن الإبداع والاختراع في مصطلحهم يعنيان «إيجاد شيء من لا شيء»[3].

---

(1) الرسائل، ج 3، ص 332.

(2 و3) الرسائل، ج 4، ص 11. ينبغي القول هنا إن «الإخوان» رغم تحديدهم الفرق بين كلمتي الاختراع والإبداع وبين كلمة «الخلق»، بهذا الشكل الصريح من التحديد، نراهم يضطربون في استعمال هذه المصطلحات الثلاثة اضطراباً يخرق هذا



فقد «خلق» عالم الأفلاك إذن «من شيء آخر» أي من «موجود» آخر، ولم يخلق «من لا شيء». إنهم يقصدون ـ طبعاً ـ بـ «الجسم» هنا «الجسم المطلق» دون الجسم المادي المحسوس. فالمعطيات متوفرة لنا، إذن، لاستنتاج أن «الجسم المطلق» في نظرية «إخوان الصفاء» شبيه بـ «هيولى» أرسطو، أو هو هي نفسها، أي أن هذا «الجسم المطلق» موجود بالقوة وجوداً أزلياً على نحو وجود «الهيولى» الأرسطية[1]، وأن عالم الأفلاك ـ حسب نظريتهم ـ هو أول صور الوجود الفعلي لهذا الجسم المطلق أو هذه «الهيولى». وهم أنفسهم أيضاً يعطوننا الحق مرة ثانية أن نتمسك بهذا الاستنتاج. فقد استخدموا اصطلاح «الهيولى» مراراً بالمضمون الذي لا يختلف جوهرياً عن اتجاه أرسطو، وإن تجاوزوا بعض مفاهيم أرسطو بشأن الموقف من الصورة. ذلك أننا نجد عند إخوان الصفاء حتى صور الأشياء، لا هيولاها فقط، تتمتع بوجود كائن بالقوة وسابق لوجودها بالفعل. فلننظر في قولهم: «... إن الأشياء كلها بأجمعها صور وأعيان غيريات[2] أفاضها الباري ـ تعالى ـ على العقل الفعال (...) ومن العقل على النفس الكلية الفلكية التي هي نفس العالم بأسره (...) ومن النفس الكلية فاضت على الهيولى الأولى (...) ومن الهيولى على النفس الجزئية البشرية (...) وهي ما يتصور الناس في أفكارهم من المعلومات بعد مشاهدتهم لها في الهيولى (المادة المحسوسة هنا) بطريق الحواس. فمن أراد أن يعرف كيف كانت صور الأشياء في النفس الكلية، قبل فيضها على الهيولى، فليعتبر صور مصنوعات البشر كيف تكونها في نفوسهم قبل إظهارهم لها في الهيوليات

= التحديد رغم صراحته. فهم يستعملون كلمة «الخلق» و«الإبداع» في مجال واحد بالنسبة للعالم والموجودات (أنظر الرسالة التاسعة من النفسانيات العقليات: الرسائل، ج 3، ص 339 ـ 340).

(1) أرسطو، الطبيعة، 1029أ، 19.

(2) غيريات: جمع غيرية، وهي كون كل من الشيئين خلاف الآخر، ويقابلها: العينية، أي كون كل من الشيئين عين الآخر.



الموضوعة لهم في صناعتهم[1] (. . .) ومن أراد أن يعرف أيضاً كيف كانت صور الأشياء في العقل الفعال قبل فيضه على النفس الكلية، وكيف كان قبولها تلك الرسوم والصور، فليعتبر حال رسوم المعلومات التي في أنفس العلماء، وكيف أفادتهم للمتعلمين، وكيف قبولهم لها (. . .) ومن أراد أيضاً أن يعرف كيف حال المعلومات في علم الباري ـ عزّ وجل ـ قبل فيضه على العقل، فليعتبر حال العدد كيف كان في الواحد الذي قبل الاثنين. .»[2].

إذا نحن استرشدنا بهذه النصوص، مجتمعة غير مجتزأة، حصلنا منها على بعض الاستنتاجات المهمة، منها: **أولاً**، أن «الإخوان» إذ عبروا بكلمة «الخلق» («فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك»)، وإذ حددوا معنى «الخلق» بأنه «تقدير كل شيء من شيء آخر»، كان هذا يعني أن العالم مخلوق «من شيء آخر» أي ليس مبدعاً إبداعاً من «لا شيء». فهم هنا، إذن، يخرجون عن أحد الأوليات الإسلامية القائلة بأن العالم وجد من عدم. **ثانياً**، أن الصورة والمادة كلتيهما كان لهما وجود ما (وجود بالقوة) قبل وجودهما الفعلي في عالم المادة المحسوس («إن الأشياء كلها بأجمعها صور وأعيان غيريات أفاضها الباري (. . .) فمن أراد أن يعرف كيف كانت صور الأشياء في النفس الكلية» إلخ. . .). وهذا الاستنتاج يعني أن «الإخوان» **تجاوزوا أرسطو**، إذ قضوا على فكرة الفصل بين المادة والصورة، كما وضعها أرسطو في أساس تعليمه، وأقاموا الصلة بينهما حتى خارج العالم المادي، خلال «عملية» الفيض التي اتخذت عندهم اتجاهاً **مختلفاً** عن اتجاهها

(1) هذا التصور، عند «الإخوان»، بأن وجود الصورة الفكرية للأشياء سابق لوجودها المادي ـ كما نفهم من هذا النص ـ هو مما ينطبق عليه قول أنغلز في «ديالكتيك الطبيعة» من أنه مع تقدم الحضارة صار قائماً في أذهان الناس أن المواد الحضارية هي من ثمرات العقل بالدرجة الأولى، حتى اختفت عن أنظارهم آثار اليد العاملة، وصاروا ينسبون كل مزايا الحضارة إلى تصدر الدماغ وفعاليته. (ديالكتيك الطبيعة: الطبعة العربية، دمشق 1970، ص 246 ـ 247).

(2) الرسالة العاشرة من القسم الرياضي، الرسائل، ج 1، ص 316.



الأصلي الأفلوطيني. **ثالثاً**، أنهم وصلوا بين «العالم الروحاني» و«العالم الجسماني» **بصلة أونتولوجية مستمرة مع «صور الأشياء» المتسلسلة الوجود** من العقل الفعال إلى الهيولى الأولى، ثم عالم الأفلاك الذي هو بداية **العالم الجسماني**[1]. **بل إن هذه الصلة نفسها قائمة بين اللّه مصدر «الفيض»** وبين كلا العالمين الروحاني، والجسماني[2]. وهذا الترابط الوجودي المتصل من اللّه إلى العالم المادي مما يؤيد الرأي القائل بأن ابن عربي **أخذ الأساس الفلسفي لنظريته في «وحدة الوجود» عن «إخوان الصفاء»**[3].

إن هذه الاستنتاجات الثلاثة تؤدي كلها إلى كون العالم قديماً، وليس حادثاً. فإذا أصبحت استنتاجاتنا هذه ـ والنصوص السابقة كلها تقول **بصحتها ـ كان معنى ذلك أننا ندخل الآن في صلب «النقطة الغامضة» من موقف «الإخوان» في هذه المسألة، وكان معنى ذلك أيضاً أنهم لم يتأثروا** بجانب واحد من موضوعة أرسطو عن «المحرك الأول الذي لا يتحرك». بل كذلك تأثروا بالجانب الآخر منها، أي بفكرة الوجود بالقوة، التي تعني قدم **العالم**، وتعني ـ بالملازمة ـ **قدم الحركة**.

ما دام البحث قد انتهى بنا إلى هذه النتائج، فكيف نفسر، إذن، العلاقة بينها وبين قولهم الصريح بأن العالم حادث: **أهي علاقة تناقض**، أم هي **علاقة توافق**؟ وإذا كانت علاقة تناقض ـ وهذا ما يبدو لنا حتى الآن ـ فكيف نفسر وقوعهم في هذا التناقض العجيب؟ فهل كان ذلك عن غير وعي منهم بما تؤدي إليه نصوصهم تلك، أم كان عن خطة متعمدة ومرسومة بوعي؟

---

(1) نرى هذه الصلة واضحة في نص سابق، وهو النص الذي يبدأ هكذا: «... ثم اعلم أنه قد أتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالجسم إلخ..»

(2) تظهر هذه الصلة في تشبيه علاقة العالم مع اللّه بعلاقة النور مع جرم الشمس (ليس هو ـ أي النور ـ جزءاً منها ـ أي الشمس ـ بل هو أشخاص منها..) أو بعلاقة الكلام مع المتكلم به (راجع الرسالة الثامنة في النفسانيات العقليات، الرسائل، ج 3، ص 318 ـ 319).

(3) راجع «أبو العلا عفيفي»، «من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية»، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، مايو 1933.



على كل حال، فإن أمامنا موقفين متناقضين لهم: موقفاً صريحاً يرفض فكرة أزلية العالم والحركة ويدافع عن فكرة كونهما حادثين، وموقفاً غير صريح يأخذ بفكرة أزلية العالم وأزلية الحركة. فأي الموقفين هو الذي يحدد مذهب إخوان الصفاء في هذه المسألة؟

قد يبدو أول الأمر، وفقاً لمنطق الأشياء، أن الأخذ بالموقف الصريح أولى من الأخذ بالموقف الغامض المستنتج استنتاجاً قابلاً للمناقشة والمراجعة. هذا صحيح. ولكن، ينبغي أيضاً النظر في منطق الأشياء، من جانبه الآخر. وذلك أن نقارن ـ **أولاً** ـ موقفهم في هذه المسألة بمواقفهم في غيرها من المسائل التي سبق أن عالجناها، فنأخذ بالحسبان، مثلاً، بعض الميول المادية لديهم واتجاهاتهم العلمية في البحوث الطبيعية. وأن ننظر ـ **ثانياً** ـ إلى المحتوى الإيديولوجي في مجمل عملهم الموسوعي وفي الاتجاه السياسي لحركتهم. وأن نتذكر ـ **ثالثاً** ـ حرصهم الشديد على كتمان أمرهم وعلى اتباع خطة الحذر في طرح مبادئهم الفلسفية. وأن نتأمل ـ **رابعاً** ـ من جديد في مضمون تلك العبارات المنبثة خلال تصريحهم بحدوث العالم، وهي العبارات الناطقة بكون الحركة سبباً للأشياء وأن بقاء العالم متوقف على بقائها، أي الحركة، بالإضافة إلى تعريفهم «الحي» في رسالة «الحدود والرسوم» بأنه «المتحرك بذاته»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فلعل النظر في منطق الأشياء من هذا الجانب الغني بالدلائل، يلقي على المشكلة هنا ضوءاً يساعدنا في طريق الحل.

في ضوء هذه الملحوظات الأربع، نميل إلى القول بأن موقف «الإخوان» الصريح في الدفاع عن حدوث العالم، ليس هو المعبر عن موقفهم الحقيقي والحاسم في المسألة. ويبدو لنا أن تناقضهم الذي كشفنا عنه، يرجع إلى أحد أمرين: إما العجز الفكري عن اتخاذ الموقف الحاسم. وهذا أوقعهم في التردد والاضطراب. وإما المبالغة منهم في الحذر والتخفي إلى حد التطرف. وهذا دفعهم إلى التصريح بعكس ما يعتقدون من ناحية، والتلميح إلى ما يعتقدون من ناحية أخرى، وتغطية هذا التلميح بستار من الكلام المعمى القابل للتأويل على أكثر من وجه ومعنى. ولكننا نستبعد أن يبلغ بهم



الحذر حداً ينحرف بهم إلى مسلك أقل ما يمكن أن يوصف به أنه ضرب من الجبن. ونحن نتورع أن نتهم أمثال هؤلاء المفكرين الأحرار بالجبن أو بما هو شبيه به.. لذا يمكن الأخذ بالاحتمال الأول، مضافاً إلى تفسيرنا السابق بأن دفاعهم عن فكرة حدوث العالم موجه ـ أساساً ـ إلى دعم مبدأ تغير العالم وصيرورته بفعل الحركة الملازمة لوجوده، بناء على ما كان يسيطر في تفكيرهم من الترابط الموهوم بين الحركة وحدوثها.

يبقى ـ بعد هذا ـ احتمال ثالث ينفي عن «الإخوان» كلا الأمرين: التناقض، والحذر المتطرف. هو احتمال أن يكون استنتاجنا، الذي بنينا عليه كل ذلك، خاطئاً. وهذا احتمال وارد، بالطبع، لا نرفضه.. غير أننا نحرص على الاحتفاظ باستنتاجنا ذاك كرؤية بحثية منهجية تتعامل مع «تاريخيته» بمستوى واحد، وتتجنب ـ في الوقت نفسه ـ النظرة الجانبية التجزيئية التي يأخذ بها معظم الباحثين المحدثين في مسائل التراث. على أننا نضع استنتاجاتنا كلها، في هذا الكتاب، في موضع المناقشة والمراجعة..

* * *

وبعد كل ما تقدم، نرجع إلى أول المسألة، لكي نفترض أن الموقف الحقيقي الحاسم عند «إخوان الصفاء» هو الذي صرحوا به ودافعوا عنه، أي القول بأن العالم حادث، وأن ليس لهم موقف آخر يغايره أو يناقضه، لا ظاهراً، ولا «باطناً».. نفترض ذلك، مع الاحتفاظ بتفسيرنا السابق لهذا الموقف من أنه دفاع ـ بالأساس ـ عن مبدأ التغير والصيرورة في العالم، أي التلازم الضروري بين المادة والحركة.. وبناء على هذا الافتراض، نعالج موقفهم من وجه آخر. فقد فهمنا منهم أنه لا يمكن الجمع بين أن يكون العالم متحركاً (متغيراً ومتحولاً) وبين أن يكون أزلياً (قديماً). وفهمنا من ذلك أن الحركة لا يمكن أن تكون أزلية. ورأينا أن هذه النظرة إلى الحركة (نفي أزليتها)، هي نقطة الافتراق بينهم وبين أرسطو من حيث يقوم تعليمه على أزلية الحركة. فهل تراهم نظروا إلى أرسطو فعلاً، فأدركوا ما



تعنيه نظريته هنا من تناقض، وقصدوا إلى حل هذا التناقض، فنفوا قدم العالم، لكي ينفوا قدم الحركة[1]؟

نستبعد أن يكون الأمر كذلك. ولو كان هناك علاقة بين موقفهم في المسألة وإدراكهم هذا التناقض في موضوعة أرسطو، لوجدنا إشارة ما إلى هذه العلاقة، في حين لم نعثر على أدنى تلويح ينبىء بشيء من أمر أرسطو في هذا الشأن. فعلينا إذن أن نبحث عن مصدر لربطهم الحركة بالحدوث في المعارف البشرية نفسها، سواء السابقة لعصرهم، أم التي أضافها عصرهم ومجتمعهم، ارتباطاً بما اقتضاه تطور هذا المجتمع من مواقف فكرية وإيديولوجية متميزة. وعلى هذا، نرى أن تطور البحوث النظرية والتطبيقية عند العرب في مجالات الطبيعة والمجتمع، قد رسخ اقتناع العلماء الفلاسفة، أو الفلاسفة العلماء، بفكرة التلازم الضروري بين الحركة والمادة. هذا الاقتناع كان يزداد تعمقاً ورسوخاً بفضل التماس المباشر، وشبه المباشر، بين هؤلاء المشتغلين بالعلم والفلسفة معاً، وبين واقع مجتمعهم الحافل آنذاك بكثير من التحركات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية العاصفة، وما كانت تحدثه في أوضاع القوى المنتجة في الريف والمدينة من تغيرات.

إن الكثير من نصوص هؤلاء المشتغلين بالعلم والفلسفة، وبالسياسة كذلك أحياناً، يحمل دلالات واضحة على أن اقتناعهم بهذا التلازم بين الحركة

---

(1) نعني بتناقض أرسطو هنا: كونه يقول بالمحرك الأول غير المتحرك، وكونه يقول في الوقت نفسه بأزلية الحركة. وهذا القول يناقض ذاك من حيث أن القول بالمحرك الأول غير المتحرك، يعني أنه (أي المحرك الأول) ثابت ساكن غير مسبوق بالحركة، والقول بأزلية الحركة يعني أنه مسبوق بالحركة. فكيف تكون الحركة أزلية ويكون المحرك الأول غير مسبوق بها؟(*)

(*) لقد نتجت المشكلة عند أرسطو عن قوله ان كل الكون هو عبارة عن سلسلة من المتحركات والمحركات، ولكن المحرِّك يجب أن يكون هو متحركاً لكي يحرِّك. وهنا لم يجد أرسطو حلاً لمشكلة هذه السلسلة التي لا تنتهي إلا القول بأن هناك (ضرورة عقلية) تقضي بوجود محرك أول لا يتحرك ولا فرق زمنياً بين الحركة وبينه. (الناشر).



والمادة، كان يدفعهم إلى البحث الجدي الحثيث عن مصدر حركة المادة، وأنهم لم يستسلموا لتأثراتهم بالمسلمات الدينية بهذا الشأن، ولا لتأثراتهم بالنظريات الفلسفية التي تلقوها من مختلف المصادر القديمة، واليونانية منها بالأخص. إننا نجد أثر هذا البحث الجدي، متمثلاً بوضوح، في تصوراتهم الكثيرة التنوع لـ «عملية» الفيض في العالم الميتافيزيقي. فقد تلقوا «نظرية» الفيض من المصادر اليونانية الإسكندرانية، على أنها تصورات ميتافيزيقية خالصة، غير أنهم كانوا يحاولون تصورها كـ «عملية» كونية، ويحاولون البحث عن رابط بين حركة هذه «العملية» وحركة العالم المادي على أساس من النظر إليهما كحركة كونية واحدة مصدرها واحد، ومن النظر إلى النظام الكوني المرتبط بهذه «العملية» كنظام كوني واحد يتصل فيه عالم «ما فوق الطبيعة» والعالم الطبيعي، بصلة الوجود الواحد، أي الوجود الحقيقي الموضوعي. وإننا أيضاً نجد أثراً قوياً لبحثهم الجدي عن مصدر حركة المادة، في ما ينتشر خلال نصوصهم من عبارات تتضمن محاولات غير خفية لتلمس هذا المصدر في داخل المادة ذاتها، لا في خارجها. من هنا يصح لنا القول إنه ليس أمراً عفوياً محضاً أن يسجل «إخوان الصفاء» في رسالتهم الخاصة بتحديد معاني مصطلحاتهم الفلسفية والعلمية (رسالة الحدود والرسوم)، مثلاً، تعريف «الحي» بأنه «المتحرك بذاته»..

إن النظرة التجزيئية المثالية عند الباحثين البورجوازيين لا تقتصر على إهمال مثل هذه العبارات ذات الميل المادي حيناً، أو صرفها عن مضموناتها المادية حيناً آخر، بل هم حين لا يجدون مهرباً من الإشارة إليها يحاولون الفصل بينها وبين النصوص الأخرى الخاصة بالمباحث الميتافيزيقية، رغم كون هذه وتلك أحياناً في مؤلف واحد لمؤلف واحد. هكذا فعل، مثلاً، المؤرخ الغربي فاجدا «Vagda» إذ أقام فاصلاً بين دراسات إخوان الصفاء في علم الطبيعة ودراستهم عن «العالم الصغير» (الإنسان)[1]. إننا نرفض هذه النظرة التجزيئية، لا من حيث طابعها المثالي

(1) ج. فاجدا، «فلسفة يوسف بن صديق ولاهوتيته»، مجلة «محفوظات التاريخ المذهبي الأدبي للقرون الوسطى»، باريس 1949، ص 96 ـ 97.



فحسب، بل من حيث مخالفتها كذلك لمنهج البحث العلمي. ولذا ـ اتباعاً للنظرة الشمولية المنهجية ـ لا بد لنا من الجمع بين تصورات الفلاسفة العرب عن حركة «عملية» الفيض ومحاولة ربطها بحركة العالم المادي، وبين عباراتهم التي يتلمسون فيها الطريق إلى رؤية الحركة الداخلية للمادة. إن الجمع بين هذه وتلك، والنظر إليها متكاملة غير منفصلة، يكشف لنا أنها جميعاً تشكل محاولة مترابطة للبحث عن أصل حركة المادة، وربط النظام الكوني كله بهذا الأصل الذي يبحثون عنه، كما يكشف لنا أنهم وإن لم يصلوا في البحث عنه إلى نتيجة حاسمة ـ وهذا ما لم يكن ممكناً في ظروفهم التاريخية ـ قد أضافوا حلقة إلى سلسلة المعارف البشرية، التي امتدت طويلاً حتى وصلت إلى كشف الحركة الذاتية للمادة.

في ضوء هذه النظرة التكاملية، يمكن تفسير ما رأيناه من تناقض «إخوان الصفاء» بين حكمهم الصريح بعدم أزلية الحركة وحدوث العالم وبين تعبيراتهم الكثيرة المتضمنة فكرة الحركة الذاتية أو المتضمنة فكرة أزلية العالم. يمكن تفسير ذلك بأنه شكل من أشكال العجز التاريخي عن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية بشأن أصل الحركة. وهو العجز الذي جعلهم يبحثون عن مصدر حركة العالم المادي أي حركة التغير والصيرورة[1]، في عالم الفيض الإلّهي، مع محاولتهم القضاء على الفصل اللاهوتي بين العالمين فصلاً كلياً، وإيجادهم شكلاً للوجود المادي (الهيولى الأولى، الجسم المطلق) في عالم الفيض نفسه.

---

(1) في تاريخ الفلسفة نجد الماديين القدامى، وكل الماديين قبل ماركس وأنغلز، يعترفون بأن الحركة هي الصفة الرئيسة للمادة، ولكنهم ـ بوجه عام ـ كانوا يحصرون أشكال الحركة كلها في شكل واحد، هو الانتقال الميكانيكي للأجسام في المكان، أي الحركة المكانية أو ـ كما يطلقون عليها في نصوص الفلسفة العربية ـ حركة النقلة. وبسبب من هذا الفهم المحدود للحركة كانوا دائماً يرجعون سبب الحركة إلى دفعة من الخارج، رغم أن الحركة المكانية هذه هي أدنى أشكال الحركة وأبسطها: فمنها ـ أي الحركة المكانية ـ تتصاعد إلى الأعلى فالأعلى. فهناك الحركة الحرارية، فالحركة الكيميائية، فالحركة الحية العضوية، فالحركة النفسية، فالحركة الاجتماعية التي هي في أعلى هذه الأشكال. أما الحركة الميكانيكية فموجودة في كل واحدة من هذه الحركات دون العكس.



خاتمة

كان يعنينا ـ بالدرجة الأولى ـ من دراسة فلسفة «إخوان الصفاء» الكشف عن جوانبها الأهم المطموسة في دراسات الباحثين البورجوازيين، من غربيين وغيرهم، الذين صرفوا كل اهتمامهم لإبراز الجوانب المثالية والمذهبية الدينية مجردة من علاقاتها مع الواقع الاجتماعي من جهة، ومع سائر الجوانب الفلسفية التي تكملها وتفسرها من جهة ثانية.

لم يكن «إخوان الصفاء» ممثلين مذهبيين محدودين، أي تابعين فقط لمذهب الإسماعيلية، كما يريد أن يصورهم أولئك الباحثون والمؤرخون. إنهم ـ في الواقع ـ ممثلون لإحدى ظاهرات عصرهم ومجتمعهم البارزة، وهي ظاهرة البحث الموسوعي بشموليته، مع عناية خاصة ببحث أوسع المعلومات عن الطبيعة بالمستوى الذي بلغته صيغة هذه المعلومات في مباحث الفلاسفة ـ العلماء العرب آنذاك. وبقدر ما كان «إخوان الصفاء» يمثلون هذه الظاهرة، كان يغلب على عملهم الموسوعي طابع الميل إلى تعميم معارف عصرهم كلها عن القوانين الطبيعية المكتشفة حتى ذلك الحين. وإذا قلنا: معارف عصرهم، فذلك يعني خلاصة مكثفة للمعارف البشرية التي وصلت إليهم عن كثير من العصور السابقة، مضافة إليها الصيغ الجديدة التي أمكن العرب أن يصوغوا بها بعض تلك المعارف خلال تجاربهم التي اقتضتها حاجات مجتمعهم. إن هذا الطابع المعرفي الشمولي الذي تميزت به رسائل إخوان الصفاء قد لفت انتباه بعض الباحثين الغربيين ممن عني بترجمة «الرسائل» إلى اللغات الأوروبية، إذ وصف هذه الموسوعة بكونها تعميماً لكل العلوم التي وضعها العالم خلال عدة قرون[1]، كما وصفها بندلي جوزي بأنها أول موسوعة للعلوم والمعارف ظهرت في

(1) راجع الفيلسوف الفرنسي دوغا (Dugat)، «تاريخ الفلاسفة وعلماء اللاهوت المسلمين»، باريس 1878، ص 159.



العالم[1]. ولكن، ليست هذه الميزة وحدها تلفت انتباه الباحث الموضوعي. فهناك ميزات أخرى قد لا ينتبه إليها سوى من يحاول النظر في هذه «الرسائل» على أساس ارتباطها بالواقع الاجتماعي ضمن الوضع التاريخي المعين. فهي من وجهة النظر هذه تؤكد لنا بعض الحقائق الكبرى عن مدى تعمق العلاقة بين النشاط العلمي والنشاط الاجتماعي في عصرها الحيوي. فمن هذه الحقائق ما توحي به «الرسائل» من ظهور مقومات للوحدة الجدلية بين علوم الطبيعة والفلسفة بصورة عملية. وقد أظهرت الجوانب الإيجابية التي استطعنا كشفها في هذا البحث، كيف كانت نتائج البحوث الطبيعية تمارس تأثيرها على الفلسفة بتوجيهها نحو تفسير للعالم يبتعد، خطوة أو خطوات، عن التفسير الغيبي، ويقترب ـ بالنسبة نفسها ـ نحو التفسير الذي يتفق مع إيديولوجية الفئات الاجتماعية المستضعفة في المجتمع العربي ـ الإسلامي للعصر الوسيط. وذلك مما يكشف مدى انعكاس الصراع الطبقي، في مجتمع العصر نفسه، على هذه العلاقة الجدلية بين علوم الطبيعة والفلسفة. وهذه حقيقة ثانية تؤكدها رسائل «إخوان الصفاء». ومن هنا جاءت تلك الحقيقة الثالثة التي أشار إليها إشارة عابرة أحد الباحثين العرب المعاصرين بشكل يبعد هذه الحقيقة عن دلالتها الواقعية، إذ قال إن «مجموعتهم ـ أي إخوان الصفاء ـ المؤلفة من إحدى وخمسين رسالة، هي بالنسبة إلينا مصدر لا تصاب لها قيمة لمعرفة ما كان موجوداً من العلوم الهلينية مما كان قبلاً لأن يهضمه المسلمون»[2].

بالطبع، لم يقصد الباحث بـ «المسلمين» هنا سوى مؤلفي المجموعة وأمثالهم من كبار المثقفين. وبذلك تفقد إشارته دلالتها الواقعية، بقدر ما تفقدها حين تنحصر معارف مجموعة «إخوان الصفاء» في «المعارف الهلينية». أما الحقيقة التي نقصدها نحن، وتؤكدها هذه الإشارة عن غير

---

(1) بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، طبعة دار الروائع، بيروت (دون تاريخ)، ص 150.

(2) عبد الرحمن بدوي، روح الحضارة العربية، بيروت 1949، ص 114.



قصد، فهي تقتضي أن نصوغ عبارة الباحث نفسها بالشكل التالي: إن وضع هذه المجموعة من المعارف العلمية والفلسفية لتكون في متناول مختلف فئات المجتمع، يدل على قابلية هذه الفئات الاجتماعية المختلفة لأن تهضمها. وذلك لا لأن هذه المعارف هلينية، ولا لأن هذه الفئات الاجتماعية رفيعة المستوى الثقافي إلى حد أنها قادرة على هضم «المعارف الهلينية»، بل لأن المعارف التي تحتويها مجموعة «إخوان الصفاء»، متحولة من كونها «معارف هلينية» أصلاً، إلى كونها معارف العصر والمجتمع اللذين يعبر عنهما «إخوان الصفاء»، ولأن الاتجاه العام لهذه المعارف يستجيب لمصالح الكثرة العريضة من فئات هذا المجتمع، وهو ـ لذلك ـ يعد تعبيراً إيديولوجياً أيضاً عن هذه الفئات العريضة نفسها. والحقيقة الرابعة، من الحقائق التي تتضمنها هذه المجموعة الموسوعية، هي أنها بقدر ما كانت ـ أي المجموعة ـ بمثابة تعميم لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كان ذلك بمثابة تعبير عن مصالح الفئات الاجتماعية المستغلة والمضطهدة (بالفتح)، كانت تحمل الميل الجدي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع. يتجلى هذا الميل لا في منهج البحث وفي الاستنتاجات التي يتوصل إليها البحث فحسب، بل يتجلى كذلك بالتعبير الصريح المباشر عنه حين يوصي مؤلفو المجموعة إخوانهم «أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب...»[1]. وتنبغي الإشارة هنا إلى الصلة بين ميلهم هذا إلى المعرفة الموضوعية وبين بحثهم عن المؤثرات في تكوّن أخلاق لناس، لا في العوالم الغيبية، ولا في «ألواح» القضاء والقدر، بل في الظروف المادية المباشرة للناس، وإن بالغوا كثيراً في هذا المجال بأثر العوامل الطبيعية، كالمناخ والوضع الجغرافي ومطالع الكواكب والنجوم، دون أن يفطنوا لأثر العوامل الحاسمة في الموضوع، أي العوامل الاجتماعية. غير أن مبالغتهم هذه لا تنفي قيمة الاتجاه، من حيث الأساس، إلى ظروف الإنسان المادية. وهم يؤكدون هذا

(1) الرسالة الرابعة من العلوم الناموسية والشرعية، الرسائل، ج 4، ص 105.



الأساس المادي حين ينفون كل علاقة لعلم الغيب بعلم أحكام النجوم، رافضين كل علم إنساني بـ «ما يكون بلا استدلال، ولا علل، ولا سبب من الأسباب»[1]. وهنا تظهر العلاقة السببية بين الأشياء، كجزء جوهري أيضاً من منهجهم في البحث عن المعرفة الموضوعية. وهذه حقيقة خامسة.

إن تركيز اهتمامنا على هذه الحقائق، لا يعني أننا نقصد إلى إغفال الجوانب الأخرى من فلسفة «إخوان الصفاء»، التي يبرز فيها وجههم المثالي. بل يعني أن هذه الحقائق هي أكثر حاجة إلى مثل هذا الاهتمام من الجوانب المثالية في فلسفتهم، لأن هذه الجوانب قد أشبعها الباحثون البورجوازيون اهتماماً، بقدر ما أشبعوا تلك الحقائق الأخرى إهمالاً وطمساً، بالرغم من أنها هي الأساس في تحديد الاتجاه العام لفلسفة «الإخوان»، وللفلسفة العربية ـ الإسلامية بعامة، في عصر هذه الجماعة. وربما كان ذلك بالذات سبب ما لقيته من إهمال وطمس لدى هؤلاء الباحثين!

---

(1) الرسالة الثالثة من القسم الرياضي في علم النجوم، الرسائل، ج 1، ص 105.



حصيلة الفصل الثالث

«إخوان الصفاء»

ـ 1 ـ

ينقسم هذا الفصل إلى اثنتي عشرة فقرة، وخاتمة:

- الفقرة الأولى من الفصل جاءت مدخلاً شبه تاريخي لنشأة إخوان الصفاء.
- الفقرة الثانية بعنوان: «استراتيجية وتكتيك» للبحث عن الأهداف الاجتماعية والسياسية لهذه الجماعة.
- الفقرة الثالثة بعنوان: «المحتوى الاجتماعي لإيديولوجية الإخوان».
- الفقرة الرابعة عن «الجوانب الاجتماعية في فلسفة الجماعة».
- الفقرة الخامسة عن «مسألة القدر والإرادة» لبحث موقفهم من مسألة حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله.
- الفقرة السادسة بحث عن موقفهم من العقل.
- الفقرة السابعة عن «نظرية المعرفة في فلسفة الإخوان».
- الفقرة الثامنة بعنوان: «الوجود الموضوعي للعالم الخارجي».
- الفقرة التاسعة عن «الاتجاه نحو التحديد الكمي، دون الكيفي».
- الفقرة العاشرة بعنوان: «شكل من فهم الضرورة والحرية».
- الفقرة الحادية عشرة بعنوان: «بذرة جنينية لنظرية التطور الطبيعي».
- الفقرة الثانية عشرة بحث عن موقف «الإخوان» من مسألة أزلية العالم والحركة أو حدوثها. وهذه الفقرة بعنوان: «مبدأ العالم...».
- أما الخاتمة فتستخلص أهم الحقائق عن فلسفة إخوان الصفاء.



ـ 2 ـ

في المدخل، واجهنا عدة أسئلة تتطلب الجواب تاريخياً: كيف ظهرت هذه الجماعة في عصرها ومجتمعها؟ من أعضاؤها؟ كيف التقوا وألَّفوا جماعة باسم «إخوان الصفاء»؟ من كتب «الرسائل» بشكلها الموسوعي الجديد في عصرهم ومجتمعهم؟

لا يجيبنا التاريخ إجابة واضحة عن واحدة من هذه الأسئلة، سوى أن أبا حيان التوحيدي ذكر اسم أحد أفراد الجماعة (زيد بن رفاعة) ووصف الجماعة بأن «لهم معرفة بأصناف العلوم وأنواع الصناعة» وأنهم «صنَّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً (...) وكتموا أسماءهم وبثوها في الورَّاقين ووهبوها للناس».. ولم يذكر أبو حيان اسماً آخر من أسمائهم، وأبقى المسألة غامضة. والمؤرخ القفطي (ـ646هـ/1248م) لم يوضح أكثر مما ذكره أبو حيان، ونقل أحمد زكي (مصري، حديث) عن بعض المؤلفين أن رسائلهم تنتسب إلى القرامطة، ونسبها آخرون إلى إمام الشيعة السادس جعفر الصادق، ونسبها أحد الإسماعيلية المعاصرين (عارف تامر) إلى إمام الإسماعيلية عبد اللّه بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق.

وهناك اتفاق لدى الباحثين المحدثين على انتساب إخوان الصفاء إلى الإسماعيلية. وفي رأينا، أن علاقتهم بالإسماعيلية ليست علاقة اندماج، بقدر كونها علاقة تشابه في التنظيم وبعض المبادىء العامة، في حين أن «للإخوان» استقلالية فكرية وتنظيمية، بدليل أننا لا نجد في المصادر التاريخية ما يدل على كونهم تنظيماً إسماعيلياً. وليس في هذه المصادر شيء عن ارتباط نشاطهم الفكري بنشاط المذهب الإسماعيلي. وليس في المصادر ما يشير إلى أي نشاط عملي «لإخوان الصفاء». وكل ما يستنتج من ذلك أن الوضع التنظيمي لا يخرج عن نطاق الوثيقة المكتوبة في رسائلهم. ويبدو أنهم لم يمارسوا نشاطاً ما خارج العمل الفكري ومحاولة نشر رسائلهم بين الناس عن طريق النسَّاخين.



ـ 3 ـ

استخدمنا تعبيرنا المعاصر «استراتيجية وتكتيك»، وعمل «برنامجي» للتعبير عن طريقة إخوان الصفاء في رسم خطة لنشر أفكارهم في أوساط المجتمع المختلفة بشكل تدريجي حسب مستويات الناس الذين يدعونهم إلى تنظيمهم السري جداً، بحيث لا يبوحون بحقيقة مبادئهم الفلسفية إلا لمن بلغ المرتبة العليا من تلقّي الدعوة. أما من يكون في المراتب الأولى والثانية والثالثة فيتلقى هذه المبادىء مموهة بأفكار دينية تقليدية، مع تفاوت نسبي بين هذه المراتب.

لإخوان الصفاء «استراتيجية» اجتماعية ـ سياسية، فهي من جهة: مناهضة للدولة العباسية، ومن جهة أخرى: مناهضة للنظام الاجتماعي الذي تمثله هذه الدولة. ولذلك اتخذت خطة تكتيكية في دعوتها حرصاً على وضعها السري، وهرباً من ملاحقة السلطة. وقد نقلنا نصوصاً تدل على ذلك كله.

ويبدو من نصوصهم التي نقلناها أنهم يستخدمون تأويل الشريعة بشكل يؤدي إلى إلغائها، فهم منفتحون على الأديان والمذاهب كلها، وعلى العلوم من كل مصدر، كشكل من التعبير عن هذا الموقف.

ـ 4 ـ

نستخلص من خطتهم الستراتيجية أن المبادىء الأساسية لهم تحتوي مضموناً اجتماعياً يعبِّر عن إيديولوجية الفئات المضطهَدة من المجتمع. إن انفتاحهم على كل الأديان والمذاهب هو الوجه الظاهر لإيديولوجيتهم هذه، وهو الوجه المعارض تجاه النظام الاجتماعي والسياسي لدولة الخلافة. لذلك نرى أن هذا الوجه الظاهر ليس كما يصوره الباحثون البرجوازيون «انتقائية» أو «توفيقية»، وإنما هو نتيجة موضوعية لعلاقة التفاعل مع حصيلة المعارف البشرية السابقة، ونتيجة موضوعية أيضاً للتحرك الاجتماعي والنضالات الاجتماعية والسياسية المتداخلة ضد النظام الاستبدادي المطلق،



إن الموقف المعارض تجاه هذا النظام انعكس موقفاً معارضاً للشريعة التي هي الأساس النظري والإيديولوجي لهذا النظام.

من هنا نرى أن علاقات الفلسفة العربية بعامة، وفلسفة «إخوان الصفاء»، بخاصة، مع الفلسفات الشرقية واليونانية، كانت علاقات تكيُّف وتحوّل حسب مقتضيات الصراع الاجتماعي لمصلحة الفئات الاجتماعية المضطهَدة والمستغلَّة. إنه تكيف وتحول موضوعي، وليس إرادياً، ذاتياً. لذلك نجد نظرية الفيض الأفلوطينية، تتخذ لدى الفلاسفة العرب، ولدى «إخوان الصفاء» خصوصاً، كممثلين لظاهرة عصرهم، اتجاهاً آخر يختلف عن اتجاهها لدى أفلوطين والأفلاطونية المحدثة، بحيث ظهر خلال التعامل الجديد مع هذه النظرية بعض المواقف المادية. والأساس في هذا الاختلاف هو اختلاف العلاقات الاجتماعية. ففي حين كانت نظرية أفلوطين تعبيراً عن إيديولوجية «الأسياد» ضد العبيد في النظام العبودي، كانت اتجاهات الفلاسفة العرب، ومنهم «إخوان الصفاء»، تعبيراً عن إيديولوجية الفئات غير ذات المكاسب من علاقات الإنتاج الإقطاعية وسلطتها السياسية التيوقراطية.

يتلخص الموقف الإيديولوجي عند «إخوان الصفاء» برفض الأساس النظري لإيديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، وهو الشريعة من حيث كونها تحدد الوساطة بين اللّه والإنسان بطريق «الخليفة» وحده كحاكم مطلق باسم اللّه. يتجلى هذا الرفض عندهم، كما تجلَّى عند الصوفية، بتعدد الوسطاء بين اللّه والإنسان (هناك نماذج من نصوصهم تدل على هذا الرفض بأشكال متنوعة). والفرق بين الصوفية و«إخوان الصفاء»، أن هؤلاء الأخيرين متقدمون على الصوفية في مجال الصراع الإيديولوجي، من حيث أنهم أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، في حين ظل الصوفية بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الإيديولوجي منحصراً في المدلول الفلسفي لتجربتهم الداخلية. ومن مظاهر ارتباط «إخوان الصفاء» بالواقع الاجتماعي:

أولاً، أنهم يضعون النشاط الاجتماعي في أساس سعي الإنسان إلى السعادة.



ثانياً، أنهم يؤكدون قيمة العمل الجسدي وأهدافه الاجتماعية.

ثالثاً، أنهم وضعوا معارفهم عن الطبيعة والمجتمع في متناول الجماهير، واجتهدوا في نشرها بين مختلف الفئات الاجتماعية.

رابعاً، أنهم ينطلقون في فلسفتهم الاجتماعية من نظرة ذات أبعاد طبقية (تفصيل هذه النقاط الأربع مع النصوص الدالة عليها في ص 372 ـ 377).

ـ 5 ـ

تدل نصوص الإخوان على أنهم يرفضون فكرة الجبرية ويفسرون «القضاء والقدر» تفسيراً يجعل للإنسان حرية الاختيار في أفعاله. ونصوصهم في هذا المجال تعطينا الحق في أن نضع موقفهم الإيجابي من حرية إرادة الإنسان جزءاً من المحتوى الإيديولوجي المعارض لإيديولوجية دولة الخلافة التي تستند أيضاً إلى حكم القضاء والقدر الجبري، تعبيراً عن تخليد النظام الاجتماعي والسياسي التيوقراطي.

ـ 6 ـ

يعتمد «الإخوان» أساساً على العقل، سواء بنصوصهم الصريحة بهذا الشأن، أم بطريقتهم في معالجة القضايا المطروحة في «رسائلهم». فهم يقولون إن العقل رئيس لجماعتهم، وأنه «من لم يرضَ بشرائط العقل وموجبات قضاياه» يتبرؤون منه. ويقولون إن الذين يعتمدون العقل رئيساً لهم لا يحتاجون إلى رئيس يرئسهم غيره. وهذا الموقف أيضاً يشكل جزءاً من إيديولوجيتهم، لأنه يعني أنهم ـ باعتمادهم رئاسة العقل ـ يستغنون عن رئاسة الشريعة وسلطتها السياسية (دولة الخلافة). أما منهجهم العقلي فيتجلى في المسائل التالية:

أولاً ـ تعريفهم العقل البشري بأنه «التمييز الذي يخص كل واحد من أشخاصه دون سائر الحيوانات»[1]. ما دام العقل هو ميزة الإنسان الأساسية، فليس يمكن إهمال أحكامه واستنتاجاته.

(1) الرسائل: ج 3، ص 360.



ثانياً ـ إنكارهم المعجزات.
ثالثاً ـ رفضهم التقليد في الدين ما لم تقم البراهين.
رابعاً ـ اعتبارهم الأحكام الذي يستخرجها العقل البشري من المبادىء العقلية، أسمى أنواع المعرفة، مع اعترافهم بقيمة المعرفة الحسية، كطريق إلى المعرفة العقلية.
خامساً ـ إن معظم الأصول التي يعتمدون عليها في تفسير العالم مستمدة من العلوم الرياضية والطبيعية.

ـ 7 ـ

في مجال نظرية المعرفة، نجد عند «إخوان الصفاء» توسعاً في موضوع المعرفة، بعد أن كان موضوعها منحصراً في عالم اللاهوت. فقد أصبح العالم الخارجي موضوعاً أساسياً لها يشمل المجتمع والطبيعة والفكر، وأصبح هذا العالم الخارجي يتمتع بنوع من الاستقلالية، في المعرفة، عن عالم اللاهوت.

وفي مسألة معرفة اللّه لا يحكم «إخوان الصفاء» على العقل بالعجز هنا، وإنما يرون أنه بسبب كون اللّه منزهاً عن الجسمية، لا يُعرَف بوساطة المقولات نفسها التي يعرف بها العالم الخارجي، بل لا يُعرَف إلا بمقتضى السؤال بـ «هل هو؟» والسؤال بـ «من هو؟».

أما معرفة العالم الخارجي فتخضع للنَّزعة العقلانية، أي لكل ما تستلزمه هذه النزعة من الاستدلالات العقلية والمعرفة الحسية والبراهين القياسية المنطقية، إضافة إلى التجربة العلمية والنشاط الاجتماعي. حتى عالم الأفلاك والعالم الروحاني جعلوهما في متناول المعرفة العقلية البرهانية. ذلك بالرغم من أن الخطة «التكتيكية» تضطرهم أحياناً إلى استخدام التعابير اللاهوتية في سبيل معرفة العالم الروحاني، ولكن الاتجاه الأساسي عندهم يجعلنا نعتبر استخدام هذه التعابير بقصد التمويه. ومن أشكال التمويه عندهم ذكر «الوحي». ولكن نجد في نصوصهم أنهم يفسرون «الوحي» تفسيراً يبعده عن مفهومه اللاهوتي.



ونكتشف في فهمهم لعملية التفكير موقفاً مادياً ينطلق من نظرة تطبيقية. فعملية التفكير عندهم تختلف عن طريقة التجريديين الذين ينكرون المعرفة الحسية، وتختلف عن طريقة الحسّيين الذين يقتصرون على المعرفة الحسية وحدها، وإنما هم يرون المعرفة الحسية أساساً للتجريد العقلي. إن هذا الموقف يرجع في تقديرنا إلى الخطوات المتقدمة التي أحرزها عصر «إخوان الصفاء» في مجال فهم عملية التفكير، وفي مجال ربط الفكر الفلسفي بنتائج تطور العلوم التطبيقية. وهذا كان نتيجة للتأثير المتبادل بين العلوم الطبيعية وتطور إنتاج السلع في المدينة. إننا نجد عندهم تصوُّراً لترابط الأجهزة المادية التي تتحقق المعرفة بواسطتها، ومنها أجهزة التفكير العقلاني، بل نجد واضحاً عندهم الترابط العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الإحساس وعملية التفكير، بحيث تشكل عملية واحدة متراتبة وبذلك نكتشف الأساس المادي عندهم لعملية التفكير.

أما منهجهم في الاستدلال، فيظهر لنا من نصوصهم أنه يتجاوز المنهج الأرسطي القياسي، ويتبع الطريقة الاستقرائية المبنية على استخلاص المعرفة من حركة الواقع، أي من المنفرد إلي الكلّي.

العلم ليس فطرياً في نظريتهم، بل يحصل بالطلب والاكتساب والتعلم.

ـ 8 ـ

إن اعتبارهم العالم الخارجي موضوعاً للمعرفة، يضع أساساً للاعتراف بالوجود الحقيقي الموضوعي للعالم المادي. وهنا نجد وجهاً آخر من وجوه الاختلاف بينهم وبين الأفلاطونية المحدثة، رغم استخدام نظرية الفيض. وقد عقدنا، في الفصل، مقارنة مفصَّلة لمحتوى فلسفة إخوان الصفاء بمحتوى فلسفة كل من فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين من حيث النظر إلى العالم الخارجي، وانتهت بنا المقارنة إلى النتائج التالية:

أولاً ـ بالمقارنة مع **أفلاطون**، وجدنا لنظرية «المثُل» أصلاً في فلسفتهم، لكنهم وجهوها توجيهاً ذا نزعة مادية. فهم يرون لكل من العقل الفعال، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، مثلاً ونظيراً في العالم المادي. ولكن



الفرق بين «المثل» الأفلاطونية وهذه «الأمثال والنظائر» من عدة جهات: أ ـ **«مثل» أفلاطون أسباب للواقع الحسي. وهذا يعني تكثُّر «الأرباب» (الآلهة).** و«الإخوان» لا يعتبرونها أسباباً وآلهة، لأن الإلّه واحد (التوحيد). ب ـ **«مُثل» أفلاطون متوازية لا علاقة للواحد منها بالآخر. والقوى الروحانية** عندهم (العقل، النفس الكلية، الهيولى الأولى) متسلسلة متراتبة بعضها يأخذ من بعض. ج ـ «مُثل» أفلاطون هي وحدها ذات وجود حقيقي. وعند **«إخوان الصفاء» «الأمثال والنظائر» التي تقابل القوى الروحانية، لها وجود حقيقي (موضوعي). لذلك يسمونها «الأمثال والنظائر» ولا يسمُّونها «المثل».** ومعنى «المثل» و«النظير»: **المساوي لمثيله ونظيره.** والتساوي هنا بالوجود، فكل من الكائن الروحي ومثيله المادي له وجوده المستقل.

ثانياً ـ بالمقارنة مع **أفلوطين**، وجدنا فكرة صدور العالم عن اللّه بطريق الفيض، فكرة أفلوطينية دون شك، ولكن صورتها تغيرت في فلسفة «الإخوان» من حيث الشكل ومن حيث الجوهر. **في الشكل** تغيرت مراتب الصدور وأعدادها وعلاقاتها بعضها ببعض ومصطلحاتها. وأما **الجوهر** فيختلف من حيث إنكار وجود العالم المادي عند أفلوطين، والاعتراف به عند «الإخوان»، ومن حيث إنكار المعرفة الحسية عند أفلوطين والاعتراف بها عند «الإخوان».

ثالثاً ـ بالمقارنة مع **الفيثاغورية**، يظهر الاختلاف جوهرياً أيضاً. **فالعدد** عند فيثاغورس أصل أو ماهية أولى للوجود. وهو عند «الإخوان» ليس سوى أمر وضعي رتبته الحكماء اختياراً. أما من حيث وضعه وعلاقاته بمفردات الأعداد فليس أكثر من كونه **شبيهاً** فقط بما بين اللّه والعالم من وضع علاقات. بمعنى أنه كما اللّه واحد تصدر عنه الكثرة، تكمن في العدد الأول المطلق أعداد كثيرة. فالمسألة، عندهم، لا تزيد عن نوع من **المشابهة** في ذلك. وليس في نظريتهم أن العدد أصل الوجود.. وقد برهنّا على بطلان الآراء القائلة بأن «الإخوان» يردُّون كل شيء إلى العدد. والواقع أن لديهم فكرة **التطابق** بين أشياء العالم الروحاني وأشياء العالم المادي. ولا يقصدون بالتطابق سوى المشابهة لكي تتحقق عندهم صورة **للانسجام** في



النظام الكوني كله. وليست هذه المشابهة خاصة بالعدد وحده. وليس للعدد في نظرتهم أي معنى روحاني، أو أية أسرار إلّهية بعكس ما فهم الباحثون البرجوازيون.

في عرضهم فكرة التطابق، برزت لديهم فكرة الانسجام في مركَّبات الأشياء المادية على أساس توازن النسب العددية والمقدارية في تركيبها. وفي هذه الفكرة الأخيرة نلمح نوعاً من رؤية ديالكتيك العلاقة بين الأضداد ووحدتها.

وفكرة الانسجام عند «الإخوان» تختلف عن فكرة الانسجام الأفلوطيني، بالرغم من تأثرهم بها. والاختلاف فلسفي وإيديولوجي: أفلوطين ينطلق من اتجاه قدري جبري، و«الإخوان» ينطلقون من اتجاه اختياري لا جبرية فيه. وكل من الاتجاهين له أساس إيديولوجي: أفلوطين يعبِّر بانسجامه الجبري عن إيديولوجية «الأسياد» باعتبار نظامهم قائماً على انسجام كامل ضروري، في حين يعبِّر «الإخوان» عن إيديولوجية فئات جديدة في مجتمع إقطاعي ـ تجاري، فهم يضعون حرية الاختيار وفقاً لمصلحة هذه الفئات.

وفي موضوعة «الإخوان» عن النسب العددية والمقدارية في توازن الأشياء، نجد أساساً لاستنتاج بروز التحديد الكمي في دراسة الظاهرات الطبيعية. وذلك يعني تطوراً جوهرياً في اتجاههم الفلسفي بالنسبة للاتجاه الكيفي الميتافيزيقي (مقابل الديالكتيك) في الفلسفة القديمة. ونجد أن هذا الاتجاه نحو الكمية كان له أثر في تحول فلسفي آخر يتعلق برؤيتهم أثر التغيرات الكمية في التحولات الكيفية.

ـ 9 ـ

حتى الآن رأينا في فلسفة «إخوان الصفاء» عدة مواقف تتضمن نزعات مادية: 1 ـ التغيرات الكمية كأساس للتغيرات الكيفية. 2 ـ العلاقة السببية كشرط أساسي للمعرفة العقلية. 3 ـ نفي المعجزات والخوارق وعلم الغيب حتى لدى الأنبياء والرسل، وحتى نفي الأساس الغيبي للوحي والإلهام. 4 ـ الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي.



هذه المواقف تساعدنا في فهم أساس نظرتهم إلى تطور الكائنات بعضها من بعض بشكل «ارتقائي» أو ما سماه داروين بتطور الأجناس. لكن، من غير مبالغة بادعاء وصولهم إلى النظرية الداروينية، بل كل ما ندعيه هنا هو أنه وجدت عندهم بذرة جنينية لهذه النظرية. بذلك يسجلون ظاهرة عصرهم العلمية ـ الفلسفية، وهي الميل إلى تفسير العالم انطلاقاً من نزعة مادية. وهذا الميل كان انعكاساً لتطور العلوم الطبيعية ارتباطاً بتطور إنتاج الحاجات المادية الاجتماعية واشتداد الصراع الإيديولوجي تبعاً لاشتداد الصراع الاجتماعي. فإذا صح أن «الإخوان» كانت لديهم رؤية للتكوّن الطبيعي بشكل تطوري ارتقائي، وبشكل عملية داخلية في المادة، كان معنى ذلك أنهم تسلحوا في النضال الإيديولوجي بسلاح فعال ضد الإيديولوجية الرسمية الدينية.

النصوص ليست كلها تدل على كون التطور الطبيعي حدث بعملية داخلية (ذاتية)، بل بعضها يشير إلى ذلك، وبعضها يشير إلى عامل خارجي تدخَّل في هذه العملية. وقد أجرينا تحليلاً داخلياً للنصوص وتحليلاً تاريخياً لوضع «إخوان الصفاء»، وحصل لدينا من التحليلات كلها اقتناع باحتمال أن تكون النصوص التي تُدخِل العامل الإلّهي في عملية التطور جزءاً من خطة الحذر والكتمان (الخطة التكتيكية).

ـ 10 ـ

هل العالم حادث أم قديم (أزلي) عند إخوان الصفاء؟

هم يقولون صراحة إنه حادث (غير أزلي)، لأنه متحرك متغير. وبما أن الحركة غير أزلية، فكل متحرك متغير فهو غير أزلي. وهذا الاستدلال تقليدي عند اللاهوتيين الإسلاميين، وهو أيضاً من المستندات النظرية لإيديولوجية دولة الخلافة الإسلامية في العصر الوسيط. لقد استبعدنا أن يكون هذا الموقف هو موقفهم الحقيقي الحاسم في هذه المسألة لسببين: **أولاً**، لأنه يتنافى مع مواقفهم المادية النزعة سابقاً، كما يتنافى مع موقفهم الإيديولوجي. وثانياً، لأن لهم نصوصاً أخرى تتضمن موقفاً مناقضاً لهذا الموقف الذي ذكروه هنا صراحة.



إضافة إلى هذين السببين، لدينا ملحوظة جديرة بالرعاية هنا، هي أن «إخوان الصفاء» حين يعرضون رأيهم الصريح بحدوث العالم يشددون على مسألة حركة العالم وتغيره بشكل صيرورة، ويناقشون القائلين بأزلية العالم على أساس أن الأزلية تعني سكونية العالم، مع أن العالم غير ساكن. فأساس المسألة بنظرهم إذن هو الترابط ـ في تصورهم ـ بين الأزلية والسكونية، وبما أنهم يرفضون سكونية العالم، لجأوا إلى رفض الأزلية لكي يثبتوا للعالم حركيته وصيرورته.

إذا جمعنا السببين السابقين مع هذه الملحوظة الأخيرة أمكن الميل إلى أنهم لم يكونوا جادّين في تصريحهم بحدوث العالم. ولكن، بما أننا نستبعد أن يبلغ بهم الأمر حد التصريح بما يخالف اعتقادهم، فإن استنتاجنا الأخير، هو أنهم حائرون مضطربون في هذه المسألة، كانوا ـ بحكم وضعهم التاريخي وضعف التطور العلمي نسبياً في عصرهم ـ عاجزين عن اكتشاف الحركة الذاتية للمادة.

ـ 11 ـ

في الخاتمة: استنتجنا من بحث فلسفة إخوان الصفاء كون رسائلهم تتضمن الحقائق التالية:

1 ـ أنهم لم يكونوا ممثلين مذهبيين محدودين تابعين للإسماعيلية، كما يصورهم معظم الباحثين المؤرخين. وإنما كانوا تعبيراً شمولياً عن إحدى أهم ظاهرات عصرهم. نعني ظاهرة البحث الموسوعي. من هنا جاءت رسائلهم بشكل تعميم للمعارف البشرية قبل عصرهم وللإضافات العلمية التي أنجزها الفلاسفة العلماء في عصرهم.

2 ـ ظهرت في موسوعتهم (الرسائل) مقدِّمات أوَّلية لما نسميه اليوم بـ «دياليكتيك» العلاقة بين العلوم الطبيعية والفلسفية. فإنه يبدو من مواقفهم الفلسفية بوجه عام أن نتائج البحوث الطبيعية، نظرياً وتطبيقياً، مارست تأثيرها على الفلسفة حينذاك بتوجيهها نحو تفسير العالم بنزعة مادية تبتعد بعض الخطوات عن التفسير الغيبي.



3 ـ وهذه الحقيقة الأخيرة تكشف عن انعكاس الصراع الاجتماعي في تلك العلاقة ذات الأساس الدياليكتيكي بين العلوم الطبيعية والفلسفية.

4 ـ يظهر من محاولة «إخوان الصفاء» نشر رسائلهم الموسوعية في أوساط اجتماعية جماهيرية واسعة أنه كان بإمكان تلك الفئات أن تتلقى أنواع المعارف التي تحتويها الرسائل. وربما كان من أسباب ذلك كون اتجاهات «إخوان الصفاء» تستجيب لمصالح تلك الفئات الاجتماعية الجماهيرية، من حيث كونها تعبيراً عن إيديولوجيتها موضوعياً.

5 ـ بقدر ما كانت موسوعة «إخوان الصفاء» تعميماً لمعارف عصرها عن قوانين الطبيعة، وبقدر ما كانت تعبيراً عن المصالح الاجتماعية المضطهَدة، كانت ـ بسبب من ذلك ـ تحمل الميل الجدّي إلى المعرفة الموضوعية عن الطبيعة والمجتمع. ومن مظاهر هذا الميل وصيَّتهم لأنصارهم «أن لا تعادوا علماً من العلوم، ولا تهجروا كتاباً من الكتب، ولا تتعصَّبوا على مذهب من المذاهب».. ومن مظاهره أيضاً كونهم شدّدوا على أثر الظروف المادية في تكوُّن أخلاق الناس..

6 ـ رفضهم كل علم إنساني لا يستند إلى الاستدلال، وإلى العلل والأسباب. وهنا تظهر العلاقة السببية بين الأشياء كجزء جوهري أيضاً من منهجهم في البحث عن المعرفة الموضوعية.

* * *

إن هذه الحقائق كلها، لا تنفي الجوانب المثالية عند «إخوان الصفاء». لكن توكيد بحثنا لهذه الحقائق يرجع إلى كونها مطموسة في بحوث الآخرين، ولا بد أن البعض تعمَّد طمسها، لأنها هي وحدها المحدِّدة للاتجاه العام لفلسفة «إخوان الصفاء»، بل الفلسفة العربية ـ الإسلامية بعامة.



الفصل الرابع

ديالكتيك العلاقة
بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية

□ أكد ماركس، في المواد التحضيرية لكتاب «رأس المال» عام 1863، أن العلوم الطبيعية هي الأساس للمعارف كلها[*].

أ ـ المعارف الطبيعية والنشاط الاجتماعي

1 ـ علوم الطبيعة تاريخياً

حين كان ماركس يؤكد أن العلوم الطبيعية هي الأساس لسائر معارف البشر[1] كان يؤكد ـ بذلك ـ حقيقة يثبتها الواقع ويؤكدها المجرى التاريخي لحركة المعرفة البشرية في مختلف عصورها. إن مصدر هذه الحقيقة المؤكدة

(*) جاء ذلك في المقدمة الصادرة عن المؤسسة الماركسية ـ اللينينية، موسكو، الطبعة الروسية 1955، لكتاب أنغلز: «ديالكتيك الطبيعة».

(1) عبر أنغلز عن موضوعة ماركس هذه بصيغته المعروفة القائلة بأنه كان حتماً على المادية أن تغير شكلها عند كل اكتشاف يفتتح عهداً جديداً في ميدان علم تاريخ الطبيعة (أنغلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ماركس ـ أنغلز، المختارات، ج 4، ص 29، الطبعة العربية، دار التقدم ـ موسكو 1970).



هي كون العلوم الطبيعية أكثر المعارف ارتباطاً بالواقع المادي وأشدها التصاقاً به، وهي من حيث كونها صياغة معينة لما يكتشفه الناس، خلال العصور، من قوانين الطبيعة، تمثل الوجه النظري لتجربة الواقع الحسية الملموسة.

وحين كانت الفلسفة «علم العلوم» عند القدماء، لم يكن ذلك يعني أن الفلسفة، دون العلوم الطبيعية، هي أساس المعارف الأخرى. ذلك لأن الفلسفة القديمة لم تكن منفصلة عن علوم الطبيعة، بل كانت هذه العلوم الجزء المقوِّم للفلسفة. بل نقول أكثر من هذا: كان مستوى النظر الفلسفي، أو مستوى الصورة التفسيرية للعالم في تعاليم الفلاسفة القدامى، انعكاساً لمستوى معارفهم الطبيعية. بل يمكن القول أيضاً إن ما كان يسمى، منذ أرسطو، بـ «الفلسفة الأولى»، إنما كان شكلاً من الفكر النظري (المفهومي) للمعرفة المباشرة عن الطبيعة. لذا قد يصح القول بأن كون الفلسفة «علم العلوم» عند القدماء، يقدم مظهراً أولياً، وعفوياً، للجمع بين شكلي المعرفة الأساسيين: الحسي، والتجريدي. إذن، فليس مصادفة محضاً أنه لم يكن أحد من الفلاسفة القدماء يفتقر إلى المعرفة الطبيعية بالمستوى الذي كانت عليه هذه المعرفة في عصورهم. أما التفاوت الحقيقي بين الواحد منهم والآخر، أو بين الجيل والآخر من أجيالهم، فكان يتجلى في مدى ارتباط معرفته الطبيعية بالتجربة العملية. وفي هذه النقطة يتميز أرسطو بين كل من سبقه من الفلاسفة اليونانيين. فهو أكثرهم ارتباطاً بالتجربة، في حين أن الفلسفة اليونانية قبله كانت إما غير مرتبطة بالتجربة إطلاقاً، أو مرتبطة بها على نحو ضعيف. فقد كان اليونانيون، قبل أرسطو، يحللون العمليات الطبيعية تحليلاً جيداً. لكن ذلك كان يقتصر على العمليات البسيطة التي يرونها رؤية مباشرة، فلم يكونوا يعرفون خلق الظروف الاصطناعية لإعادة تحليل هذه العمليات ودراستها من مختلف نواحيها. أما أرسطو فكان أول فيلسوف في تاريخ اليونان القديمة يخطو بعض الخطوات في سبيل التحليل التجريبي للطبيعة. ذلك أن أرسطو قد استفاد من تراكمات التجارب اليونانية القديمة. ولذا نجد مؤلفاته تجمع كل ما تراكم لدى أسلافه من هذه



التجارب. ولعل هذه الميزة عند أرسطو ـ أي ميزة التجربة ـ كانت الأساس في معارضته فكرة أفلاطون القائلة بأن للمفاهيم وجوداً مستقلاً عن موضوعات العالم الحسي. فقد رفض أرسطو موضوعة استقلال المفاهيم، من حيث وجودها، عن الأشياء الحسية. ورفض كون المفاهيم جواهر واقعية وحيدة للوجود الحسي[1]. ومن هذا الأساس نفسه انطلقت تلك البذور الدياليكتيكية في منطق أرسطو. وقد وصف لينين هذا المنطق بأنه «يضع أينما كان، في كل خطوة، مسألة الدياليكتيك»[2]. وبناء على هذا الأساس أيضاً كان تقدير ماركس لكل من هيراقليط وأرسطو في كلمته المعروفة «نحن نطور ما خلفه هيراقليط وأرسطو»[3].

2 ـ في العصر العربي ـ الإسلامي

كل ذلك يؤكد أن المعارف العلمية عن الطبيعة إنما كان لها هذا الشأن الأساسي بالنسبة لفروع المعرفة كلها، لكونها ذات ارتباط وثيق بالعالم الخارجي. وهذا يعني ـ بالدرجة الأولى ـ ارتباطها بالنشاط الاجتماعي. وهنا يجري البحث عن الصورة التي ظهرت بها المعارف العلمية الطبيعية في العالم العربي ـ الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري (العاشر)، أي في عصر الفارابي وإخوان الصفاء وأبي بكر الرازي وابن الهيثم. وهو العصر نفسه الذي شهد أوائل النشاط العلمي لابن سينا.

إن مقارنة سريعة لصورة هذه المعارف في العصر المذكور بصورتها في ما قبل ذلك، ثم مقارنة الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية في عصر جيل الفارابي من الفلاسفة والعلماء، بالظروف التي سبقتها ـ نقول: إن مقارنة

---

(1) راجع بهذا الصدد كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: 1، 199أ.

(2) لينين، دفاتر فلسفية، الطبعة العربية، ترجمة إلياس مرقص (دار الحقيقة ـ بيروت 1972)، ص 147.

(3) كارل ماركس، المؤلفات، المجلد الأول، الطبعة الروسية.



مزدوجة على هذا النحو، تكشف الفارق الكبير بين الصورتين أولاً، وتكشف ـ ثانياً ـ مدى تأثير النشاط الاجتماعي في إحداث هذا الفارق.

نرجع بهذه المقارنة إلى المرحلة التي بدأ فيها اهتمام أوائل الخلفاء العباسيين (المنصور، الرشيد، المأمون) اهتماماً جدياً بنقل العلوم عن ثقافات الشعوب الأخرى المتطورة نسبياً حتى ذلك العصر (ثقافات اليونان، الفرس، الهنود) إلى اللغة العربية، حين أصبح هذا الاهتمام يشكل حركة شاملة، أو ظاهرة اجتماعية ـ فكرية عامة، لا اهتمامات فردية شخصية الطابع، كما كان الأمر في العصر الأموي (خالد بن يزيد بن معاوية، مثلاً). كانت فروع المعرفة حتى تلك المرحلة تنحصر في ما تقدمه المصادر الدينية الإسلامية من تصورات عن العالم، وكان رجال الدين ـ في الغالب ـ هم الذين يستخلصون هذه التصورات من مصادرها اللاهوتية ليضعوها في خدمة الإيديولوجية الرسمية. كان كل ما يتعلق بمعرفة الكون والطبيعة والإنسان يخضع لسياق هذه التصورات ذاتها. حتى المعارف التي كانت تتسرب من خارج المصادر اللاهوتية، إلى المثقفين غير الخاضعين لإيديولوجية دولة الخلافة، أو المعارضين لها (القدرية، مثلاً)، كانت تجري تلقائياً في هذا السياق نفسه، رغم تأثرها الواضح بالمعارف المتسربة إليها من ينابيع مختلفة، لتكون ـ في نهاية الأمر، ومن غير قصد ـ أداة لترسيخ إيديولوجية الدولة، وإن كانت منطلقاتها تنطوي على المعارضة، لا الموافقة. لذا بقيت صورة العالم ـ في سماتها الغالبة ـ هي الصورة التي ترسمها المصادر اللاهوتية. من هنا رأينا علماء الكلام، حتى المعتزلة منهم، يدورون ضمن إطار الصورة هذه، لا يستطيعون إحداث تغييرات جوهرية فيها، وإذا كان بعضهم قد أدخل شيئاً ما في بعض أجزاء الصورة (النظّام، العلّاف...) فلم يكن تأثيره يزيد عن إحداث الاهتزاز ببعض جوانبها. ومن هنا أيضاً كان الكندي ـ وهو أول فيلسوف عربي وضع الأساس لاستقلال الفلسفة العربية عن علم الكلام اللاهوتي ـ يحتفظ بأهم الأسس النظرية لإيديولوجية دولة الخلافة (خلق الوجود من العدم، حدوث العالم).



ينطبق على هذا الواقع في العالم الإسلامي حينذاك ما كتبه أنغلز عن واقع العالم الأوروبي المسيحي في القرون الوسطى نفسها، من أن «العقيدة الغالبة في القرون الوسطى كانت لاهوتية. بل كان رجال الدين هم الفئة المثقفة الوحيدة. لذا كانت عقيدة الكنيسة أساس التفكير ومصدر انطلاقه. وكان مضمون علم الحقوق والطبيعة والفلسفة متوافقاً مع تعليم الكنيسة»[1].

3 ـ تلبية حاجات النشاط الاجتماعي

لم يكن ممكناً أن تتغير الصورة إلا بقيام ظروف جديدة تستدعي وجود معارف عن الطبيعة من شأنها أن تلبي حاجات النشاط الاجتماعي بالارتباط مع هذه الظروف. فإن ذلك وحده سيؤدي إلى تطوير هذه المعارف، وهذه بدورها ستؤدي إلى تطوير الفهم للطبيعة، ثم للعالم ككل. وهذه الظروف الجديدة المنتظرة قد وجدت بالفعل، بعد تأسيس دولة العباسيين. وتحديداً: بعد تأسيس العاصمة الجديدة للعباسيين (بغداد) في عهد أبي جعفر المنصور[2]. إن اختيار المكان المعين لهذه العاصمة كان له مغزاه التاريخي من الوجهة الاقتصادية ـ الاجتماعية. فقد كان مرمى هذا الاختيار ـ بالدرجة الأولى ـ هو إمكان عاصمة الدولة الفتية أن تصبح مركزاً عالمياً للمواصلات البرية والمائية[3] يصلها مباشرة بالعالم الخارجي وبالطرق والمراكز التجارية العالمية. كان الحكام العباسيون الذين جاء بهم إلى زعامة الدولة العربية ـ الإسلامية «ثوار» من العرب والفرس معاً، ومن فئات اجتماعية مختلفة الأصول الطبقية، يريدون أن يقيموا دولتهم الجديدة الظافرة على تغييرات عميقة في مجالي الاقتصاد الأساسيين المحددين لطابع العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ـ الإسلامي حينذاك، وهما:

---

(1) ك. ماركس، وف. أنغلز، المؤلفات، الطبعة الروسية، ص 495: خط التأكيد من وضعنا.

(2) المنصور ثاني الخلفاء العباسيين (136 ـ 158هـ/ 753 ـ 774م). أسس المنصور بغداد سنة 145هـ/ 762.

(3) أنظر د. عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 59.



المجال الزراعي والمجال التجاري. ولذا رأينا عنايتهم تتوجه، في تلك المرحلة الأولى من ولايتهم، إلى تجديد نظام الري لتحسين استثمار الأراضي، وتعديل النظام الضرائبي بإلغاء الضريبة التي كانت تفرض في العراق على مساحة الأرض الصالحة للزراعة، واقتصار هذه الضريبة على المساحة المستثمرة بالفعل. ومسح الأراضي الخراجية في غير العراق (خراسان، سورية) لتحديد موارد الجباية[1]. أما في مجال التجارة فقد وجهوا عنايتهم إلى توسيع نطاق التجارة الخارجية إلى أبعد آفاقها الممكنة حينذاك، سواء من حيث المادة البضاعية أم من حيث مصادرها العالمية أم من حيث وسائل التعامل النقدي والخدمات المصرفية. وشملت هذه العناية السوق التجارية الداخلية لتوسيع تبادل المنتجات الحرفية والزراعية بين أجزاء الإمبراطورية العربية، التي كان لكل منها ـ في الغالب ـ نوع من التخصص الإنتاجي، الحرفي، أو الزراعي[2]. وفي الوقت نفسه أقدم الحكام العباسيون على تغيير كبير في نظام الحكم يتناسب مع وضعهم الجديد[3]. ويتقوم الاتجاه العام الجديد لنظام الحكم بثلاثة أسس: أساس اجتماعي، يتجلى بالتحول عن مراعاة الانتماءات القبلية وعصبياتها، خلافاً لنهج الأمويين.. وأساس إيديولوجي، يتجلى بإرساء نظام الحكم على قاعدة «تيوقراطية» مطلقة تضع الخلافة رمزاً للسلطة الإلّهية والشريعة، وتضع الخليفة «ظلاً للّه على الأرض».. وأساس إداري، يتجلى بإقامة سلطة مركزية صارمة ترتبط بها كل الأجهزة الإدارية على اختلاف مستوياتها واختلاف جغرافيتها.

هذه التوجهات العامة الأساسية لدى أوائل الخلفاء العباسيين، كانت نتيجة لمجمل الظروف الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية التي تكونت في ظلها عوامل «الثورة» التي جاءت بالعباسيين إلى مركز السلطة العليا. وكان

---

(1) أنظر المرجع السابق، ص 60.

(2) راجع مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، الطبعة العربية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت 1968، ص 77.

(3) راجع حسن إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، القاهرة 1970، ط 4، ص 179.



من الطبيعي ـ بعد زمن قليل من استقرار تنظيماتهم السياسية والإدارية، وبعد أن أبرزت الظروف الجديدة أمامهم ضرورة الاتجاه نحو تنمية القطاعات الاقتصادية الثلاثة: الزراعية، والتجارية، والحرفية ـ أن تبرز لديهم، بتأثير هذه الظروف نفسها، حوافز موضوعية للبحث عن وسائل متطورة لدعم تلك التنظيمات ولدفع هذه الاتجاهات نحو أهدافها المرتبطة مباشرة بالنشاط الاجتماعي، ولرفع مستوى الكفاءات البشرية في تحقيق هذه المهمات كلها على وجه يؤدي إلى ترسيخ القواعد المادية لوجود الدولة الجديدة، وتوطيد نظامها السياسي بطابعه التيوقراطي المطلق. ذلك هو التفسير التاريخي لتلك المبادرات ذات الأهمية البالغة، التي صدرت عن الخلفاء العباسيين الأوائل (المنصور، الرشيد، المأمون)، والتي كانت الانطلاقة الأولى لحركة النهضة العلمية الكبرى في تاريخ القرون الوسطى. نعني مبادراتهم «الرسمية» في إمداد عاصمتهم أول الأمر (عهد المنصور) بالأطباء والعلماء المشتغلين آنذاك في مدرسة «جنديسابور» الساسانية، ثم إمدادها بكل ما كان باستطاعة نفوذ الخلافة العباسية في عصرها الأول أن تحصل عليه من مصادر المعرفة التراثية العالمية حتى ذلك العصر. كانت تلك المبادرات حاجة موضوعية. كانت حاجة للنظام الاجتماعي نفسه كي يتوطد ويتطور، وفي الوقت ذاته كانت حاجة طبقية مباشرة كي تتوفر للحكام موارد غزيرة وثابتة للثراء أولاً، ووسائل أكثر اتقاناً وأفضل تقنية للرفاهة والترف الأريستقراطي ثانياً. وذلك على نحو ما كان يعني اهتمام النبلاء وكبار الإقطاعيين الأوروبيين بالفن والفنانين ووجوه الأدب والفكر البارزين، في القرون الوسطى حتى عصر النهضة.

4 ـ مفارقة تاريخية موضوعية

هكذا كانت البداية في العصر العباسي الأول، ثم أخذ التعامل المتبادل بين الفعاليات الاقتصادية ـ الاجتماعية والمعارف العلمية ذات الصلة المباشرة بهذه الفعاليات ـ أخذ هذا التعامل يجري، بصورة موضوعية، في



مجرى تطوري حتى وقف هذا المجرى عند بروز العوائق في طريق نمو القوى المنتجة وتدهور علاقات الإنتاج الريفية بالأخص منذ العصر العباسي الثاني، ولكن الحركة العلمية ظلت مرتبطة بالإنتاج الحرفي في المدينة وبالنشاط التجاري الذي ظل مستمراً رغم ما واجهه من مصاعب الاضطرابات السياسية والانتفاضات الجماهيرية. إن الاندفاع التاريخي للحركة العلمية في تلك البداية قد منحها زخماً ذاتياً لم تعطله العوائق الجديدة، وإن قلصت وتائر سرعة الحركة. تلك الوتائر المدهشة التي دفعت إلى التطور، بسرعة، علوم الحساب والهندسة والجبر والمثلثات والفلك من جهة، وعلوم الفيزياء والكيمياء والنبات والطب والصيدلة والميكانيك من جهة ثانية، والتجارب العلمية لهذه العلوم جميعاً التي حققت ـ من جهة ثالثة ـ منجزات حيوية في مجال التكنيك وعمليات التقطير وتركيب الأدوية والعقاقير والمستحضرات الكيميائية والأقيسة الهندسية والأرصاد الفلكية ورسم الخرائط ووضع المؤسسات الجغرافية[1]. بفضل ذلك أصبحت بغداد في أقل من خمسين عاماً منذ نشأتها مركز الثقافة العالمية[2].

يدل سير التاريخ اللاحق للبشرية وللعلم أن هذه المنجزات العلمية للعرب في تلك الفترة التاريخية الخصبة، قد امتدت آثارها إلى عصر النهضة

(1) يراجع بشأن منجزات العرب العلمية المراجع التالية: آدم متز (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2، ص 1 ـ 11، وص 298 ـ 343، وص 344 ـ 362، وص 363 ـ 440.. وكلود كاهن (تاريخ العرب والشعوب الإسلامية)، ص 329 ـ 336.. ودي بور، (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ص 110 ـ 115.. وروم لاندو، (الإسلام والعرب)، ص 245 ـ 287.. ومن أفضل المراجع بشأن ارتباط تطور العلوم عند العرب بالإنتاج والحاجات الاجتماعية، مقال البروفسور بامات N. Bammate رئيس فرع الدراسات الفلسفية والإنسانية في جامعة باريس. المقال بعنوان «مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الإسلامية»، نشر في كتاب «فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما»، جامعة هاواي، هونولولو 1962، ص 172 ـ 187 (بالإنكليزية).

(2) روم لاندو، الإسلام والعرب، ص 76.



الأوروبية، وكانت من العوامل المؤثرة في هذه النهضة. ونجد عند أنغلز إشارات قيّمة إلى هذا الواقع، سواء في «ديالكتيك الطبيعة»، أم في «أنتي دوهرنغ»[1].

5 ـ بين الإنتاج والعلوم الطبيعية

ما كان لهذه المعارف العلمية أن تحظى باهتمام الدولة العباسية ولا أن تنال ذلك القدر من التطور بالقياس إلى القرون الوسطى، لو لم تكن ظروف تطور المجتمع قد حتمت كل ذلك، تلبية لحاجات هذا التطور، ولو لم تكن هذه الحاجات الموضوعية قد فرضت أيضاً أن توضع تلك المعارف العلمية في حيز الممارسة والتطبيق العملي، بحيث يصح أن يقال عنها ما قاله أنغلز عن العلوم في عصر النهضة الأوروبية من أنها إذا كانت قد نهضت فجأة بقوة لم يحلم بها، متطورة بسرعة خارقة، فإننا مدينون بهذه المعجزة مرة أخرى إلى الإنتاج[2]. وهكذا يؤكد التاريخ دائماً صحة الموضوعة العلمية من أن الإنتاج هو المحدد لتطور العلوم الطبيعية في كل عصر وفي كل مجتمع. وقديماً حددت حاجة الشعوب الريفية والزراعية إلى حساب الفصول تطور علم الفلك، الذي حدد ـ بدوره ـ تطور الرياضيات، إذ ما كان يمكنه

---

(1) ديالكتيك الطبيعة (الطبعة العربية، ترجمة أسامة القوتلي، دمشق 1970): يقول أنغلز (ص 30) عن الاكتشافات العربية في علم الطبيعة في القرون الوسطى أنها اكتشافات بالغة الأهمية، رغم كونها مشتتة وذهاب معظمها دون نتائج. ويقول أيضاً (ص 31) إن روحاً تواقة من الفكر الحر أطرد نموها لدى الشعوب اللاتينية في عصر النهضة الأوروبية مأخوذة عن العرب ومتغذية بالفلسفة الإغريقية. ويقول ثالثاً (ص 34) إن العرب خلفوا لعصر النهضة الأوروبية الطريقة العشرية (Decimal Notation)، وأسس الجبر، والأعداد الحديثة، والسيمياء (Alchemy) في حين أن القرون الوسطى المسيحية لم تخلف شيئاً.

(2) يقول أنغلز في «أنتي دوهرنغ» (الطبعة العربية، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق 1965، ص 27) إنَّ أسس العلوم الطبيعية المضبوطة قد وضعت من قبل إغريق المرحلة الإسكندرانية بادىء الأمر، ومن قبل العرب في ما بعد في القرون الوسطى.



أن يتطور إلا بمعونة الرياضيات[1]. وقديماً أيضاً، عند مرحلة معينة من الزراعة وفي أقاليم معينة (مصر: رفع المياه للري)، ومع ظهور المدن والإنشاءات العمرانية الضخمة وتطور الصناعات اليدوية بخاصة، نشأ علم الميكانيك. كما كانت الحاجة إلى هذا العلم في شؤون الملاحة والحرب من عوامل نشأته أيضاً[2]. وماركس يقدم لنا مثالاً ملموساً على ذلك من تاريخ منشأ الآلة في العصور الحديثة. فهو يرى أنه لغاية سنة 1825 ـ وهي سنة الأزمة الكبرى ـ كانت طلبات الاستهلاك تزداد بسرعة أكثر من سرعة ازدياد الإنتاج، ولذا كان تطور الآلة ضرورياً لتلبية حاجات السوق، وأنه منذ تلك السنة نفسها نجد أن اختراع الآلة وتطبيقها كان نتيجة للصراع بين العمال والمستخدمين. هذا بالنسبة لإنكلترا. أما في الدول الأوروبية الأخرى فيرى ماركس أن استعمال الآلة كان بسبب من دواعي المنافسة الإنكليزية لهذه الدول في الأسواق العالمية، كما أن إدخال الآلة إلى أميركا الشمالية يرجع إلى المنافسة بينها وبين الدول الأخرى من جهة، وإلى النقص في الأيدي العاملة وفقدان التناسب بين الكثافة السكانية والحاجات الاقتصادية من جهة ثانية[3].

غير أن الموضوعة العلمية هذه لا تنظر إلى علاقة التأثير من قبل الإنتاج على العلوم نظرة مطلقة وحيدة الجانب، بل هي ترى العلاقة بين الإنتاج والمعارف العلمية علاقة دياليكتيكية يتبادلان بها عملية التأثير والتأثر، كشأن كل علاقة بين أشكال الوعي الإنساني والعالم الموضوعي. ذلك انطلاقاً من أن الوعي لا يعكس العالم الموضوعي وحسب، بل يخلقه أيضاً، كما قال لينين[4]. وقد حدث هذا بالفعل في العصر العربي العلمي الذي نتحدث

(1) دياليكتيك الطبيعة، ص 256.
(2) المصدر السابق، ص 255.
(3) ماركس، بؤس الفلسفة، الطبعة العربية، ترجمة أندريه يازجي، دمشق 1967، ط 2، ص 187.
(4) لينين، دفاتر عن الدياليكتيك، الطبعة العربية، ص 233.



عنه. فإنه بقدر ما كان الإنتاج محدِّداً لنشوء الحركة العلمية وتطور علوم الطبيعة، كانت هذه العلوم ـ خلال الممارسة العملية والتطبيق في مجالات الإنتاج والفعاليات الاقتصادية الأخرى ـ مؤثرة هي أيضاً في تطور الإنتاج وسائر تلك الفعاليات الاقتصادية. فكان هذا التعامل الديالكتيكي شكلاً تاريخياً من أشكال تجلي وحدة الفكر والعمل، ووحدة النظرية والتطبيق.

ب ـ المعارف العلمية الطبيعية والفلسفة

إذا كانت الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية قد وفرت العوامل الملائمة للتعامل النشيط المتبادل بين الإنتاج الحرفي والريفي والاقتصاد التجاري من جهة، وبين المعارف العلمية التطبيقية من جهة ثانية، في العصر العباسي الأول، فقد كان المفترض أن ينتقل هذا الشكل من التعامل إلى العلاقة بين هذه المعارف العلمية والفلسفة، أو الصورة الفلسفية للعالم لدى الفلاسفة العرب في ذلك العصر. ولكن ذلك لم يحدث بالطريقة نفسها وبالوتائر السريعة ذاتها. فإن المسألة هنا تختلف عنها هناك. لأن العلاقة بين علوم الطبيعة والإنتاج علاقة مباشرة تقريباً، تجري مع حركة الواقع الحية، في حين أن ديالكتيك العلاقة بين معطيات العلوم الطبيعية والفلسفة يخضع لمجرى عملية فكرية لها قوانينها الداخلية المعقدة، المستقلة نسبياً عن مجرى العملية الواقعية الحية. لذا نجد الفارق لا يزال قائماً، في العصر العباسي الأول، بين مفهوم الكون والطبيعة في الفلسفة وبين المستوى المتقدم الذي بلغته علوم الطبيعة والرياضيات حينذاك بفضل التماس العملي بين هذه العلوم والواقع المادي. إن هذه الحقيقة لا تنسينا الحقيقة الأخرى التي سبق ذكرها. وهي أن العلوم الطبيعية أساس لسائر المعارف، ومنها ـ بالطبع ـ الفلسفة. ولكن هذا شيء، وكيفية انعكاس هذا الأساس ووتيرة انعكاسه على المعارف الأخرى. وعلى الفلسفة بالأخص، شيء آخر. إن عملية هذا الانعكاس لا تحدث بصورة آلية. فهي جزء من عملية انعكاس الواقع نفسه



على الفكر. وهذه ـ كما نعلم ـ شديدة التعقد تتحكم في طريقة سيرها عوامل متشابكة، تاريخية واجتماعية وفكرية وإيديولوجية معاً[1]. ويبدو لنا أن هذه العوامل أخذت تتجمع وتتضافر للتأثير الفعلي في سير عملية الانعكاس هذه منذ منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر)، عند بروز مظاهر الصراع الطبقي الذي استتبع ظهور أشكال أكثر وضوحاً للصراع الإيديولوجي. وقد رأينا في الفصلين السابقين شكلين مختلفين، نوعياً، لإيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية المتناقضة مصالحها مع مصالح الجماعات المسيطرة الحاكمة. نعني الشكل الذي ظهر بصورة التصوف الفلسفي، والشكل الآخر الأكثر ارتباطاً بالواقع، والأكثر مباشرة له، وهو الذي رأينا تعبيراً عنه في المحتوى الإيديولوجي لفلسفة «إخوان الصفاء».

2 ـ ظاهرة العصر أيضاً

بمقارنة هذين الشكلين، أحدهما بالآخر، تتأكد صحة موضوعة ماركس عن كون العلوم الطبيعية أساساً لغيرها من المعارف. ففي فلسفة «إخوان الصفاء» رأينا وضوح الشكل الإيديولوجي واقترابه من حركة الصراع الاجتماعي وانفعاله شبه المباشر بها، بقدر ما رأينا العكس كلياً في الشكل الإيديولوجي الصوفي. يأتي في رأس العوامل التي نشأ عنها هذا الفارق، ما تميز به «إخوان الصفاء» ـ بالنسبة لفلاسفة التصوف ـ من «موسوعية» غنية بالمعارف العلمية عن الطبيعة. وقد أبرزنا، عند دراستنا لميزتهم «الموسوعية»، فكرة أنهم كانوا ـ بذلك ـ تعبيراً عن ظاهرة عصرهم، لا تعبيراً عن «جماعة» محدودة، أو عن «مذهبية» ضيقة. وهنا نعود إلى هذه الفكرة، لنرى آثار الظاهرة عند غير «إخوان الصفاء»، أي لنرى تطور

---

(1) بهذا الصدد، يقول أنغلز ـ مع فيورباخ ـ إنه صحيح كون المادية العلمية الطبيعية تؤلف أساس بناء المعرفة الإنسانية، ولكنها ليست البناء نفسه. ذلك ـ كما يقول أنغلز ـ لأننا لا نحيا في الطبيعة وحدها، بل في المجتمع الإنساني أيضاً. وهذا المجتمع له تاريخه في التطور وعلمه، كما للطبيعة تاريخها (أنغلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الطبعة العربية، ص 30).



المعارف العلمية عن الطبيعة كيف أخذت تظهر انعكاساته وتشيع في المعرفة الفلسفية، أو في الرؤية الفلسفية للكون والطبيعة، بعد أن تجمعت وتضافرت العوامل المحركة لعملية الانعكاس وفق القوانين الداخلية لعملية التفكير.

ولكن، قبل أن ننتقل إلى تفصيلات ملموسة في هذا المجال، علينا أن نحذر الانزلاق إلى النظرة الآلية، أو إلى النظرة الإطلاقية في المسألة، فنتصور أن انعكاس المعرفة العلمية للطبيعة على التفكير الفلسفي آنذاك، قد غيَّر صورة الكون لدى فلاسفة ذلك العصر تغييراً مساوقاً تماماً للنتائج التي توصلت إليها معارفهم الطبيعية وتجاربهم العملية في هذا الميدان. إن مثل هذا التصور غريب عن منهجية البحث العلمي. إن النظر الصحيح هنا هو الأخذ بالحسبان ثلاثة أمور: **أولها**، محدودية النتائج العلمية الطبيعية نفسها في ذلك العصر. **ثانيها**، محدودية وسائل التجربة والاستقصاء العلمي للحصول على نتائج أكثر جدوى مما حصلوا عليه في مرحلتهم التاريخية تلك. **ثالثها**، هو الأمر الذي وقفنا عنده منذ قليل بشأن السمة المعقدة لمسألة انعكاس الواقع في الفكر. إن قياس المسألة بمقياس هذه الأمور الثلاثة، يجنبنا الانزلاق إلى النظرة الآلية، أو النظرة الإطلاقية، ويساعدنا كذلك أن نجد في ما وصل إليه التفكير العلمي الطبيعي والتفكير الفلسفي، عند أولئك الفلاسفة، من ترابط نسبي بينهما، رغم محدودية النتائج المعرفية العلمية، ومحدودية وسائل التجربة والاستقصاء، ورغم الطبيعة المعقدة لديالكتيك هذا الترابط، أن نجد في ذلك حصيلة تاريخية تثير اهتمام البحث المعاصر. ومما يؤكد ضرورة الاهتمام بتلك الحصيلة أن نقارنها بما عجز عن تحقيقه فلاسفة وعلماء من القرن التاسع عشر، رغم ما هيأه لهم عصرهم الحديث من مكتشفات عظيمة في حقل العلوم الطبيعية ومن منجزات تقنية ووسائل استقصاء دقيقة كانت كافية أن تمنحهم القدرة على استنتاج حقائق فلسفية عن الكون أكثر تطابقاً مع حقائقه الموضوعية.

3 ـ مقارنة عصرين

وتتمثل لنا الآن، بهذا الصدد، شكوى أنغلز من هؤلاء الفلاسفة



والعلماء، لكونهم ظلوا ـ رغم كل ما يسرته لهم مكتشفات عصور ما بعد النهضة ـ **ينظرون إلى عمل الطبيعة كأنه يجري ميتافيزيقياً، لا دياليكتيكياً**، ولكونهم عجزوا عن حل التناقض بين نتائج هذه المكتشفات الباهرة وأساليب التفكير التقليدية. **وقد وجد أنغلز في هذا العجز تفسيراً للاضطراب** الهائل الذي كان يسود العلم الطبيعي النظري في القرن التاسع عشر نفسه، ولليأس الذي كان يساور المعلمين والمتعلمين على السواء، المؤلفين والقراء جميعاً، **في حين كان السبيل الوحيد لحل هذا التناقض، والقضاء على هذا الاضطراب وهذا اليأس، هو الاهتداء إلى طريقة النظر الدياليكتيكي لفهم** الكون فهماً مطابقاً لاكتشافات العلم[1].

إن مقارنة عصر الفلاسفة العرب بعصر فلاسفة القرن التاسع عشر وعلمائه، **تمنحنا الحق أن نرى في المواقف المادية التي تبرز في هذه** القضية وتلك عندهم ـ أي الفلاسفة العرب ـ مأثرة متقدمة عالية، بالنسبة لوضعهم التاريخي، هي مأثرة الاستيعاب النظري الفلسفي لنتائج دراساتهم الطبيعية، رغم كونها نتائج محدودة، ورغم كون وسائل استخلاصها محدودة أيضاً كما سبق القول، في حين أن فلاسفة القرن التاسع عشر وعلماءه كان تاريخ العلم كله قد فتح أمامهم الطريق واسعاً نحو المادية الدياليكتيكية مباشرة[2]. ولذا تعد مواقفهم المثالية والميتافيزيقية، في مثل ظروفهم هذه، **خطوة إلى الوراء، كما قال أنغلز عن الكانطيين الجدد في ألمانيا وأنصار** اللاأدرية في إنكلترا[3].

---

(1) راجع «أنتي دوهرنغ» (أنغلز)، الطبعة العربية، ص 29.

(2) من الأحداث العلمية الكبيرة في القرن التاسع عشر، التي توصف بأنها أوجدت انقلاباً في العلوم الطبيعية، نذكر ثلاثة على سبيل المثال: 1 ـ اكتشاف الخلية التي تعد أساساً لتركيب الجسم. هذا الاكتشاف يعني إثبات وجهة نظر التطور في الطبيعة. 2 ـ اكتشاف تطور الفصائل البيولوجية المختلفة (داروين). 3 ـ صياغة روبيرت ماير للنظرية الخاصة بتحول أنواع حركة المادة بعضها إلى بعض. ذلك مضافاً إلى اكتشاف ماركس للأساس المادي للحياة الروحية في المجتمع، بمعنى كون الاقتصاد أساس المجتمع.

(3) أنغلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الطبعة العربية، ص 24.



ج ــ تجليات علم الطبيعة
في الفلسفة العربية ــ الإسلامية

1 ـ الأصول المعرفية للنزعات الفلسفية المادية

لعلنا استطعنا، في الفقرتين السابقتين من هذا الفصل، أن نضع الصلة بين كل من العلوم الطبيعية، والفلسفة، والصراع الإيديولوجي، في إطارها الجدلي الصحيح. فإذا كان الأمر كذلك ـ ونرجو أن يكون كذلك حقاً ـ فعلينا الآن أن نبحث عن التجليات الملموسة لأثر هذه الصلة، سلبياً أم إيجابياً، في موضوعات معينة من موضوعات الفلسفة العربية ـ الإسلامية لدى أبرز ممثلي هذه الفلسفة في القرن الرابع الهجري (العاشر). على أن هدفنا من البحث عن هذه التجليات، هو ـ بالدرجة الأولى ـ التوصل إلى رؤية علمية لما كان يمكن أن يتحقق من أشكال الترابط أو الوحدة بين النظرة الكونية الفلسفية والبحث العلمي الطبيعي عند أولئك الممثلين البارزين للفلسفة العربية ـ الإسلامية. ذلك أن رؤية هذا الترابط أو هذه الوحدة، إذا أمكن التوصل إليها، أمكن في ضوئها الكشف عن الأصول المعرفية ـ لا الأصول الإيديولوجية وحسب ـ للمواقف أو النزعات الفلسفية المادية التي يمكن أن تتكشف لنا خلال هذا البحث.

وإذا كنا، قبل، صنفنا «إخوان الصفاء» كممثلين لظاهرة عصرهم (القرن الرابع الهجري)، فإن ذلك لا يكفي لرؤية الظاهرة كاملة. فإن «موسوعتهم» لا تحتوي كل تفاصيل الظاهرة ولا كل سماتها وجوانبها، وإنما تحتوي اتجاهها العام، معرفياً وإيديولوجياً. لذلك تبقى التفاصيل بحد ذاتها، في موضوعنا ولهدفنا، ذات أهمية خاصة، وتبقى الأفكار والآراء والمواقف التي يعبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك بخصوصه، في هذه القضية وتلك بعينها، هي المحددة لأهمية تلك التفاصيل. فهي عند اجتماعها، متكاملة، ستساعدنا على رؤية الصورة بخطوطها وملامحها ودلالاتها، بغض النظر



عما ستكون عليه هذه الخطوط والملامح والدلالات من انسجام أو تنافر. وطبيعي أن لا نتوقع الانسجام بينها، لما سيكون لتفاوت الظروف الموضوعية والذاتية والمواقف الإيديولوجية من أثر في استبعاد فكرة الانسجام.

2 ـ الوجود والماهية

في رأينا أن موضوع الوجود والماهية هو الموضوع الأكثر قابلية لأن تلتقي فيه النظريات الفلسفية مع المعارف العلمية عن الطبيعة، وأن تتفاعل فيه هذه وتلك بحيث يصبح التفاعل هنا مقياساً للمواقف والاتجاهات والمستويات الفكرية.

إن مسألة الوجود والماهية من أهم المسائل الفلسفية التي يتأثر تحديد الموقف فيها بمدى صلة الفيلسوف بالمعارف العلمية عن الطبيعة وبالمستوى التاريخي لهذه المعارف، ثم بمدى قدرته ـ أي هذا المستوى ـ على التعميم النظري الفلسفي لما تكشفه هذه المعارف من جديد في عالم الطبيعة.

كان في الفلسفة دائماً موقفان من مسألة الوجود والماهية[1]، كلاهما يعد من المواقف الفاصلة بين الاتجاهين الأساسين في الفلسفة: المادي، والمثالي. فإن القول بأصالة الماهية (المفهوم)، أي أنها الأصل في النظام الكوني هو إعلان للانحياز إلى المثالية. أما القول بأصالة الوجود، أي كون الوجود قبل الماهية أي كونه الأصل، فذلك هو القول الذي يشترط كل نزعة مادية. ذلك لأن القول بأصالة الماهية يعني نفي الوجود الموضوعي للواقع، وأن الماهية هي الحقيقة الثابتة دون الوجود المتعين، أي الموجود. ويعني القول بأصالة الوجود عكس ذلك، أي كون الواقعي له وجوده الموضوعي. ومن هنا تبدأ الخطوة الأولى نحو المادية الفلسفية. يقول لينين

---

(1) ماهية الشيء ـ عند الفلاسفة القدماء والمتكلمين ـ هي حقيقته الكلية (الكلي، العام). أما ما يدل على الجزئي (المنفرد، الخاص) فيصطلحون عليه بكلمة «الهوية». ويستعملون «الهوية» للدلالة على الوجود الخارجي (المادي)، أي العيني.



«إن الخاصة الوحيدة للمادة»، التي يعد التسليم بها محدداً للمادية الفلسفية، هي أنها واقع موضوعي، هي أنها خارج شعورنا[1].

□ في الفلسفة اليونانية

في الفلسفة القديمة اليونانية[2]، قبل أفلاطون، كان الاتجاه العام منذ طاليس (621 ـ 550 ق .م)، نحو أصالة الوجود. فقد كان كل جهد الفلسفة منصرفاً إلى البحث عن المادة الأولى للعالم. وبالرغم من أن طاليس قال بأن الآلهة هي القوة التي بها يتحقق وجود الأشياء، وبها تتحرك الأشياء، قال ـ مع ذلك ـ إن قوة الآلهة هذه كامنة في داخل الأشياء، بمعنى أن مصدر وجود المادة وحركتها ليس خارج ذاتها. ومهما اختلفت وتعددت تصورات الفلسفة بعد طاليس، بشأن المادة الأولى للعالم وكيفية نشوئها، فقد ظل الاتجاه نحو أصالة الوجود هو الغالب[3]، حتى جاء إنكساغوراس (500 ـ 432 ق .م)، فقال بعامل خارجي هو العقل (Nous)، وقال إن هذا «العقل» هو القوة المحركة للعناصر (البذور) غير المتناهية للمادة. فهل كان هذا القول انتكاسة للاتجاه الغالب في الفلسفة

---

(1) لينين، «المادية والمذهب التجريبي النقدي»، الطبعة العربية، ترجمة منير مشابك، دمشق 1971، ص 260.

(2) نحصر الكلام هنا في الفلسفة القديمة اليونانية، لا بناء على اعتبارها المصدر الوحيد للفلسفة العالمية. فهذا خطأ منهجي وتاريخي. بل نفعل ذلك لسببين: أولاً، لكون الفلسفة اليونانية هي المصدر الرئيس بين المصادر العالمية للفلسفة العربية. وثانياً، لكون فلاسفة اليونان القدامى من الرواد الأوائل في وضع نظرة عن وحدة الوجود والطبيعة، وفي محاولة تفسير العالم تفسيراً ديالكتيكياً، رغم كونها محاولة عفوية ساذجة في النظرة المعاصرة. من هنا انطلق أنغلز في «ديالكتيك الطبيعة» إذ قال إنه في الأشكال المتنوعة للفلسفة اليونانية القديمة تظهر كل أنماط وجهات النظر عن العالم تقريباً في شكلها الجنيني، أي في سير نشوئها وصيرورتها.

(3) يجب أن نستثني هنا فيثاغوروس (ولد سنة 580 أو 570 ق .م). فقد ظهرت نزعة مثالية جنينية في فكرته المعروفة عن «العدد»، وكان يعتقد بالأرواح الغيبية، وبرز كمدافع عن أفكار الأريستقراطية اليونانية ومناهض للديمقراطية اليونانية بين مالكي العبيد.



اليونانية آنذاك، أي اتجاه أصالة الوجود المادي؟. يبدو أن هذا الاتجاه لم يقع في انتكاسة. فقد نجد في تعليم إنكساغوراس ما يشير إلى الميل نحو الإلّهية والحتمية في مسألة «العقل»، ولكن النظر في جوهر فكرته في هذه المسألة يدفع عنه هذا الميل. لأنه ـ في الأساس ـ ينظر إلى «العقل» كقوة مادية تؤثر في تفاعل «البذور». وأرسطو نفسه يعلل موقف إنكساغوراس هنا بأنه استخدم «العقل» كآلة لنشأة العالم، وأنه ـ أي إنكساغوراس ـ حين اعترضته صعوبة تحديد السبب في الوجود الضروري لهذا الشيء، أو ذاك من أشياء العالم المادي، لجأ إلى «العقل»، مع أنه تظهر في تعليمه أشياء ـ غير «العقل» ـ كأسباب لوجود الموضوعات.

ويستخلص من أرسطو، بهذا الصدد، أمران: **أولاً**، أن إنكساغوراس يلجأ إلى مفهوم «العقل» حين يعجز عن تفسير وجود شيء ما على أساس الضرورة الطبيعية لهذا الوجود، أي على أساس الصراع بين القوتين المتعاكستين: قوة الحب التي تجمع، وقوة الكراهية التي تفرق، وفقاً لمذهب أنبادوقليس. **ثانياً**، أن إنكساغوراس حتى حين يلجأ إلى «العقل» إنما يلجأ إليه بوصف كونه قوة مادية تؤثر تأثيرها الخاص على «البذور»، لا بوصف كونه روحاً إلّهية[1].

وأفلاطون أيضاً يؤكد هذا الاتجاه المادي عند إنكساغوراس في حوار «فيدون» حيث يقول ـ أي أفلاطون ـ على لسان سقراط، إنه قرأ كل شيء في مؤلفات إنكساغوراس، وأنه كلما ازداد تعمقاً في أفكاره (أفكار إنكساغوراس) ازداد شعوراً بالخيبة، لأنه لا يجد فيها ـ عملياً ـ مكاناً «للعقل»، بل يجد فيها تفسيراً لوجود الأشياء بالماء والهواء وكثير غيرها. إن هذه شهادة من أفلاطون تؤكد الاتجاه المادي عند إنكساغوراس [2].

---

(1) أنظر أرسطو، الطبيعة، 203 ب 16، و256 ب 24، و188 أ و5 (الطبعة العربية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964، ص 205، وص 849 وص 41).

(2) ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن أنكساغوراس خطا خطوة إلى أمام في سبيل حل مسألة الماهية. فقد كان غالبية الفلاسفة الأيونيين يبحثون عن مصدر أشياء الوجود المادي في شيء واحد ملموس، وكان أنبادوقليس يبحث عن أساس لكل وجود في



بقي اتجاه الفلسفة القديمة (اليونانية) مادياً في الغالب، حتى ظهر **أفلاطون**[1]. نقول: بقي مادياً، بمعنى الاعتراف العفوي **بأصالة الوجود**. ذلك بالرغم من أننا نجد في الأفكار المادية حينذاك عناصر مثالية. غير أن المثالية، بمفهومها الفلسفي، **أي كمنظومة ومنهج ونظرية متماسكة**، لم تكن قد تكونت قبل أفلاطون.

إن موقف أفلاطون، في مسألة الوجود والماهية، صريح بالانحياز إلى جانب أصالة الماهية. ذلك بحكم نظريته عن «المثل» (الأفكار)، التي هي «ماهيات» (مفاهيم) ثابتة تختص وحدها بصفة الوجود الحقيقي، أما العالم الخارجي (المادي)، فليس سوى ظلال عابرة لتلك «الماهيات» (المثل)، أو أشباح لها[2].

ثم يأتي أرسطو ليحدث تغييراً في الموقف، بعد أستاذه **أفلاطون**، من هذه المسألة. فإن أرسطو من المنظّرين الأولين لموضوعة **أصالة الوجود**، أو هو المنظِّر **الأول** لها في فلسفة القدماء. وهذا هو الأساس في الجانب المادي من فلسفته، رغم كونها ـ بوجه عام ـ فلسفة مثالية، ولكن مثالية غير صافية. إن أول مظهر يكشف عن ميل أرسطو إلى فكرة أصالة الوجود،

= الجذور (العناصر) الأربعة. ثم جاء أنكساغوراس يؤكد أن العناصر غير متناهية في العالم المادي، وأنها غير قابلة للإحصاء. ثم أن أنكساغوراس افترض افتراضاً عبقرياً يشير إلى رؤيته كون «اليد» عاملاً أساسياً في تميز الإنسان من الحيوان.

(1) لم نذكر سقراط في هذا العرض، لأنه لم يضع في مهماته الفلسفية بحث المبادىء الأساسية للطبيعة أو لوجود العالم، بل حصر فلسفته في الموضوعات المتعلقة بقضية الإنسان، بحيث يصح القول إن مهمة الفلسفة عنده هي البحث عن جواب للسؤال التالي: كيف يجب أن يعيش الإنسان؟. ولكن فضل سقراط أنه وضع مجموعة من أساليب البحث أتاحت التغلب ـ في ما بعد ـ على الموقف الوحيد الجانب الذي ساد الفلسفة قبله، أي الموقف الذي حصر البحث في الكون والطبيعة دون الإنسان.

(2) راجع ـ مثلاً ـ حواريات أفلاطون، وخصوصاً حوارية «تيميه» (D 27) وحوارية «تيتيانوس» على لسان سقراط، بالإضافة إلى منظومته الفلسفية.



هو اعترافه بأولية الطبيعة. فإن الموجودات العينية (الجزئيات) هي ـ عنده ـ أولى الموجودات وأحقها بالوجود. أما الكليات (الأجناس والأنواع) فوجودها قائم داخل الجزئيات[1]. ولهذا يسمى أرسطو هذه الجزئيات بالجواهر الأولى، في حين يسمي الأجناس والأنواع بالجواهر الثواني. ونقول، بتعبير آخر: إن مجمل ما وجَّهه أرسطو من انتقادات إلى عالم «المثل» (الأفكار) الأفلاطونية، صريح في رفضه فصل العالم الذي يمكن إدراكه بالعقل، عن العالم المادي، ورفضه الفصل الميتافيزيقي للجوهر عن الظاهرة، أو اعتبار العام خارجاً عن الخاص[2]. ولكن، تنبغي الإشارة هنا إلى أن أرسطو بالرغم من كونه يفكر مادياً في نقده أفلاطون، يعود إلى التفكير مثالياً في تعميمه الخاص بشأن الصورة والمادة. وهو يناقض نفسه، مرة أخرى، حين يقول بأولية الكليات في نظرية المعرفة، بعد أن أثبت أولية الجزئيات في مسألة الوجود[3]. ففي نظرية المعرفة يقول إن موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي دون الجزئي، أي الماهية دون الوجود الواقعي، معللاً ذلك بأن الكلي بيِّن وسابق في ذاته، أي بصورة موضوعية، وأن الفرد الواقع تحت الحس بيِّن وسابق لدينا، أي أن ظهوره وسبقه كائن في وعينا فقط، لا بصورة موضوعية[4].

فإذا انتهينا في هذه المسيرة مع الفلسفة اليونانية القديمة إلى الأفلاطونية المحدثة، وجدنا نظام الفيض الأفلوطيني قائماً على فكرة كون الوجود الحقيقي منحصراً في عالم «العقول» (الروحانية). وهذه «العقول» هي تعبير

---

(1) راجع نقد أرسطو «للمثل» الأفلاطونية في «ما بعد الطبيعة» (أرسطو): 1 و991 أ.

(2) إن وضوح الميل المادي في نقد أرسطو لأستاذه أفلاطون، في أساس نظرية «المثل»، هو ما أشار إليه لينين بقوله إن هذا النقد يتوجه إلى المثالية من حيث هي مثالية بوجه عام، لا إلى أفلاطون وحده. قال ذلك في ملاحظاته ـ أي لينين ـ أثناء تلخيصه ميتافيزيك أرسطو في «الدفاتر الفلسفية»، وعقب على هذه الملاحظات بقوله «حين ينتقد مثالي أسس المثالية عند مثالي آخر، يكون ذلك كسباً للمادية».

(3 4) راجع ماجد فخري، أرسطوطاليس، بيروت 1958، ص 33.



آخر عن «الماهيات» الأفلاطونية الثابتة، أي أن هذا النظام قائم على فكرة أصالة الماهية[1].

* * *

□ في الفلسفة العربية

كان لا بد من هذا العرض لمواقف الفلسفة القديمة اليونانية في مسألة الوجود والماهية، تمهيداً لعرض مواقف الفلسفة العربية فيها. لأنه مهما كانت المؤثرات التي تحدد مواقف الفلاسفة العرب الإسلاميين في هذه المسألة وغيرها، سواء كانت مؤثرات إيديولوجية أم معرفية، تبقى الفلسفة اليونانية هذه، ذات حضور ملحوظ بين هذه المؤثرات، أو تبقى مصدراً من مصادرهم المعرفية، وأصلاً موضوعياً من أصول تفكيرهم، وإن كانوا يتجاوزون هذا الأصل حيناً، ويعدلون صيغته حيناً، ويعارضونه حيناً آخر. ولكن، ليس شيء من حالات التجاوز، أو التعديل، أو المعارضة، كان يجري دون أساس معين. وفي رأينا أن هذا الأساس كان، بوجه عام، مرتبطاً بموقف يستمد محدداته من واقعين اثنين: واقع إيديولوجي، وواقع معرفي. ولم يكن بين هذين الواقعين انفصال إطلاقاً، بل بالعكس: كان بينهما تعامل ديالكتيكي ديناميكي غير منقطع. فإن ارتباط المعارف العلمية الطبيعية بالتجربة وبالتطبيق الملموس عبر النشاط الاجتماعي والفعاليات الاقتصادية (الريفية، والتجارية، والحرفية)، قد وطد الارتباط بين نتائج هذه المعارف وبين الموقف الإيديولوجي المعبِّر عن الموقع الطبقي لمعظم المشتغلين في حقول المعرفة: العلوم التطبيقية والفلسفة معاً.

إن هذا الأساس المزدوج (الإيديولوجي ـ المعرفي) هو الذي يكمن وراء

---

(1) نجد التعبير المباشر عن هذه الفكرة عند أفلوطين في التساعية الرابعة من كتابه «التاسوعات» حيث يقول في مجال بحثه ماهية النفس إن «الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول» (التساعية الرابعة، الطبعة العربية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1970، ص 167).



ما نلحظه في مباحث الفلسفة العربية ـ الإسلامية من إخضاع التعاليم المثالية في فلسفة اليونانيين لعملية تغيير داخلي تتحول بها إلى مواقف مادية، في إطار من المثالية الموضوعية، كما يظهر ذلك في تعاملهم مع فلسفة أفلاطون وفلسفة أفلوطين بخاصة. غير أن الباحثين البرجوازيين المحدثين كان يبدو لهم أن عملية التغيير الداخلي هذه، إنما هي عملية «تفسير» ليس غير. ولذلك حين لحظوا أن «التفسير» يتعامل مع الفلسفة اليونانية بقدر كبير من حرية التصرف، سموا ذلك «انتقائية» أو «توفيقية»!. والواقع أن فلاسفة العرب كانوا يحاولون صياغة مواقفهم الإيديولوجية بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء، دون أن يتقيدوا بنظام معين من نظمها المختلفة، أو باتجاه محدد من اتجاهاتها. وانطلاقاً من هذا الأساس ذاته نستطيع أن نفهم كيف استخدموا نظرية الفيض الأفلوطينية، مثلاً، دون أن يلتزموا بنظامها الكامل، ولا بموقفها الرافض لوجود العالم المادي، وكيف جمعوا بين مصطلحات هذه النظرية واتجاه أرسطو إلى الاعتراف بالوجود الحقيقي للطبيعة.

وليس إلا انطلاقاً من ذلك الأساس (الإيديولوجي ـ المعرفي) يصح تفسير ما هو ملحوظ عند فلاسفة العرب من اتباعهم طريقة معينة في تركيب القياس البرهاني الذي وضعه أرسطو في منطقه. وطريقتهم هذه أنهم يبدأون غالباً ـ إن لم نقل دائماً ـ أقيستهم الاستدلالية بما يسمى «الحد الأصغر»[1]، بمعنى أنهم يرتبون القياس البرهاني على أساس القضية الجزئية لا على أساس القضية الكلية، أي أن الاستدلال العقلي عندهم ينطلق من

---

(1) يبنى القياس البرهاني عند أرسطو على ثلاثة عناصر: الحد الأصغر، والحد الأكبر، والحد الأوسط. وتتركب هذه الحدود ضمن مقدمتين، ونتيجة. ويشترط أن تكون المقدمتان مترابطتين، وهما: المقدمة الكبرى (قضية كلية) والمقدمة الصغرى (قضية جزئية). والحد الأصغر هو الذي تتضمنه المقدمة الصغرى. فإذا استخدمنا المثال التقليدي عند المناطقة وفقاً للتركيب الذي اختاره فلاسفة العرب كانت صورة القياس هكذا: سقراط إنسان + كل إنسان فان = سقراط فان. . «الإنسان» في هذه المعادلة هو الحد الأوسط. و«سقراط» هو الحد الأصغر. والمقدمة الأولى في هذا التركيب (سقراط إنسان) هي المقدمة الصغرى، وهي قضية جزئية.



الواقعة الخارجية (الخاص) إلى العام لاستخلاص الحكم (النتيجة). غير أن **بعض الباحثين الغربيين، رغم الاعتراف بكون هذه الظاهرة موجودة بالفعل، يلجأون إلى تفسيرها وفقاً لمنطق النظرية العرقية، بإرجاعهم إياها إلى ما يسمونه «طابع التفكير الشرقي»**[1]. **أما مرجع الظاهرة، وفقاً لتحليلنا** التاريخي، فهو ـ كما سبق عرضه ـ يقوم على أصول معرفية معينة ترتبط بموقف إيديولوجي معين.

إننا نتخذ هذا الأساس دليلاً لنا في سبيل تحديد مواقف فلاسفة العرب الإسلاميين من مسألتنا نفسها: مسألة الوجود والماهية. لقد كان هناك، في العالم العربي ـ الإسلامي، موقفان اثنان، بوجه عام، حيال الكون والطبيعة: **موقف يتمسك بفكرة الثبات الذي تتميز به الماهيات القائمة خارج الطبيعة، لكي يسقط فكرة الثبات هذه على النظام الاجتماعي التيوقراطي** السائد، بدعوى أنه نابع من عالم «الماهيات» تلك، دعماً لإيديولوجيته وفكرة ديمومته وتأبيده. وهذا هو الموقف «الرسمي» بالطبع. والموقف الآخر، يتمسك **بفكرة حركية العالم**، أي كونه قائماً على حركة التغير والصيرورة، الملازمة لوجوده. وهذا الموقف يتركز النظر خلاله على الوجود الطبيعي كموضوع للمعرفة، له استقلاليته وموضوعيته. وهو نفسه الموقف المستمد من الممارسة العملية للمعرفة ومن الموقع الاجتماعي (الإيديولوجي) لأصحاب هذا الموقف.

بناء على ذلك قد يبدو، من البداهة، استنتاج أن الموقف الأول يستلزم القول بأصالة الماهية، وأن الموقف الثاني يستلزم القول بأصالة الوجود. ولكن، إذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً في الشق الأول منه، فليس لنا أن نحكم بصحته في الشق الأخير بوجه مطلق وبصورة آلية مصطنعة. فقد سبق أن رأينا السهروردي الشهيد، في مبحث التصوف، يقول بأصالة الماهية،

---

(1) أنظر مقال البروفسور N. Bammate، «مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الإسلامية» (كتاب «فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما»، جامعة هاواي، هونولولو 1962، ص 183، بالإنكليزية)، مع الاعتراف بأن المقال المذكور يشتمل على منطلقات كثيرة سليمة.



رغم كونه ليس من أهل الموقف الأول (الرسمي) إيديولوجياً. وقد نجد غير السهروردي ـ بعد ـ بين الفلاسفة من يذهب هذا المذهب في صفوف أهل الموقف الثاني ممن هم على اتصال مباشر ـ خلافاً للسهروردي ـ بحركة العلم الطبيعي ونتائجه العملية في مجالات النشاط الاجتماعي. وقد يرجع مثل هذا التخلف ـ إذا وجد ـ إلى الوضعية المعقدة لمسألة انعكاس الواقع في الفكر كما قلنا سابقاً. غير أن هذا الكلام الآن ليس سوى افتراض نظري منهجي ندع مسألة انطباقه على الواقع إلى سياق البحث نفسه خلال الفصول اللاحقة من الكتاب.



حصيلة الفصل الرابع

ـ 1 ـ

جعلنا شعار هذا الفصل كلمة ماركس أن العلوم الطبيعية هي الأساس للمعارف كلها. والواقع أن هذا الشعار جاء تعبيراً عن الخطة التي رسمناها لموضوع الفصل كله. وتستهدف هذه الخطة إبراز الملامح الفلسفية التي ظهرت عند العرب من أثر ممارستهم علوم الطبيعة، نظرياً وتطبيقياً، وإضافاتهم القيمة إلى التراث العالمي لهذه العلوم. ولكن الهدف الأول من هذه الخطة ربط المعارف العلمية عن الطبيعة والمعارف الفلسفية بالنشاط الاجتماعي، لكشف العلاقة بين تطور هذه المعارف كلها وبين تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادي عشر). إن كشف هذه العلاقة يعطينا الضوء للتمييز بين الانعكاسات الاجتماعية والإيديولوجية في الفلسفة، وبين الانعكاسات الأخرى الصادرة عن استيعاب الفلسفة القديمة والتأثر بها، ومدى تكييف الفلاسفة العرب لأفكار الفلاسفة القدماء وفق ظروف العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال العصر الوسيط.

ـ 2 ـ

ينقسم الفصل إلى الفقرات الأساسية التالية:

أ ـ المعارف العلمية والنشاط الاجتماعي.

ب ـ المعارف العلمية الطبيعية والفلسفة.

ج ـ تجليات علم الطبيعة في الفلسفة العربية ـ الإسلامية.



في الفقرة الثالثة، وضعنا نقطة رئيسة لهذه التجليات، وهي **قضية الوجود والماهية.** واتخذنا هذه القضية نقطة انطلاق لبحث محتويات الفلسفة من حيث علاقتها بالوجود والماهية، بحيث يكون هذا البحث شاملاً كل الجوانب الفلسفية، لأن قضية الوجود والماهية هي المحور الذي تدور حوله كل تلك الجوانب.

ـ 3 ـ

في الفقرة الأولى من الفصل مهدنا أولاً ببداية نظرية لإثبات واقعية العلاقة بين العلوم الطبيعية والفلسفة بوجه عام منذ أقدم عصور الفلسفة، ولإثبات الترابط الواقعي الموضوعي بين مستوى تطور علوم الطبيعة ومستوى تطور العلاقات الاجتماعية، مع استعراض تجربة الفلاسفة اليونانيين في هذا المجال.

ثم أجرينا مقارنة صورة المعارف الطبيعية في العصور اليونانية القديمة بصورتها في عصور الفلسفة العربية، ومقارنة الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية في كل من هاتين المرحلتين. لقد أظهرت المقارنة أنه ما كان يمكن أن تتغير الصورة لولا تغير الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية التي استوجبت معارف جديدة عن الطبيعة لتلبية حاجات النشاط الاجتماعي المتطور نسبياً، كما أن تطور هذه المعارف ـ بدوره ـ كان عاملاً مساعداً لتغير تلك الظروف. وقد عززنا هذا التحليل بالأمثلة التاريخية الملموسة على ذلك. فرأينا في ضوء هذه الأمثلة أن ظروف تأسيس الدولة العباسية أبرزت ضرورة الاتجاه نحو تنمية القطاعات الزراعية، والتجارية، والصناعية الحرفية، وهذه أبرزت ضرورة البحث العلمي عن وسائل متطورة لتحقيق هذه التنمية. الأمثلة على ذلك مأخوذة من المصادر التاريخية الأصلية، وهي كثيرة اخترنا منها ما هو أقوى دلالة على الفكرة. وقد عززنا الفكرة بالاستشهاد بكلمة أنغلز القائلة بأن العلوم في عصر النهضة إذا كانت قد نهضت فجأة بقوة لم يحلم بها، متطورة بسرعة خارقة، فإننا مدينون بهذه المعجزة مرة أخرى إلى الإنتاج، (من دياليكتيك الطبيعة). وقلنا تعليقاً على



ذلك إنَّ التاريخ يؤكد دائماً صحة الموضوعة العلمية القائلة بأن الإنتاج هو المحدد لتطور العلوم الطبيعية. وهذه الموضوعة لا تنظر إلى علاقة التأثير من جانب واحد، بل تراها علاقة تأثير متبادل بين المعارف العلمية والإنتاج دياليكتيكياً، كشأن كل علاقة بين أشكال الوعي البشري والعالم الموضوعي.

وإذا كانت الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية قد وفرت العوامل الملائمة للتعامل النشيط المتبادل بين الإنتاج الحرفي والريفي والاقتصاد التجاري من جهة، وبين المعارف العلمية التطبيقية من جهة ثانية في العصر العباسي الأول، فقد كان المفترض أن ينتقل هذا الشكل من التعامل إلى العلاقة بين هذه المعارف والفلسفة العربية ـ الإسلامية في ذلك العصر. ولكن ذلك لم يحدث بالطريقة نفسها وبالوتائر السريعة ذاتها. لأن المسألة في الفلسفة أكثر تعقداً، ولأن العلاقة بين علوم الطبيعة والإنتاج علاقة مباشرة متلاحمة. أما في الفلسفة فتخضع هذه العلاقة إلى مجرى عملية فكرية لها قوانينها الداخلية المستقلة نسبياً. ولذا كان الفرق بعيداً بين مفهوم الكون والطبيعة في الفلسفة وبين المستوى التاريخي الذي بلغته علوم الطبيعة والرياضيات حينذاك. ولكن هذا الفرق لا ينسينا أن العلوم الطبيعية أساس لسائر المعارف البشرية، ومنها ـ بالطبع ـ الفلسفة. إن هذا شيء، وانعكاس هذا الأساس ووتيرة انعكاسه على المعارف الأخرى، وعلى الفلسفة بالأخص، شيء آخر. إن عملية هذا الانعكاس لا تحدث بصورة آلية، فهي جزء من عملية انعكاس الواقع نفسه على الفكر، وهذه ذاتها شديدة التعقد، كما نعلم، تتحكم فيها ظروف وعوامل متشابكة، تاريخية واجتماعية وفكرية وإيديولوجية. وهذه العوامل كانت تتجمع في منتصف القرن العاشر الميلادي عند بروز مظاهر الصراع الاجتماعي بشكل أوضح فأوضح، مستتبعاً ظهور الصراع الإيديولوجي. ورغم ذلك بقي انعكاس المعرفة العلمية للطبيعة على الفلسفة أقل من مستوى انعكاس تطور هذه المعرفة في القرن العاشر هذا. ذلك يرجع إلى ثلاثة عوامل، **أولها**: محدودية النتائج العلمية الطبيعية نفسها نسبياً. **ثانيها**: محدودية وسائل التجربة والاستقصاء العلمي (التكنيك). **ثالثها**: السمة المعقدة لمسألة انعكاس الواقع على الفكر.



إن مقارنة عصر الفلاسفة العرب بعصر فلاسفة القرن التاسع عشر وعلمائه تبرز تقدماً ملحوظاً للفلاسفة العرب، بالنسبة لعصرهم، من حيث استيعابهم النظري الفلسفي لنتائج دراساتهم الطبيعية، رغم كونها نتائج محدودة، في حين أن فلاسفة القرن التاسع عشر وعلماءه كان تاريخ العلم قد فتح أمامهم الطريق واسعاً نحو مواقع المادية الدياليكتيكية مباشرة، ولذا تعد مواقفهم المثالية والميتافيزيقية، رغم ذلك، خطوة إلى الوراء، كما قال أنغلز عن الكانطيين الجدد في ألمانيا وأنصار اللاأدرية في إنكلترا، (فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية).

ـ 4 ـ

في الفقرة الثالثة من الفصل، نبحث تجليات علوم الطبيعة في الفلسفة العربية، بصورة ملموسة لدى أبرز ممثلي هذه الفلسفة حتى القرن الحادي عشر: الفارابي، وابن سينا. والهدف الأساس من البحث عن هذه التجليات هو معرفة أشكال الترابط بين النظرة الكونية الفلسفية وبين البحث العلمي في الطبيعة، وذلك للكشف عن الأصول المعرفية والإيديولوجية للمواقف أو النزعات المادية التي يمكن أن نكتشفها عند هؤلاء الفلاسفة.

إن موضوع الوجود والماهية، هو الموضوع الأكثر قابلية لأن تلتقي فيه النظريات والمعارف العلمية عن الطبيعة، وتتفاعل بعضها مع بعض، ويصبح هذا التفاعل مقياساً للمواقف المادية أو المثالية. لذلك كان هذا الموضوع مفتاحاً لدراسة مختلف القضايا الفلسفية عند الفلاسفة العرب. بحثنا هنا انقسام الفلسفة منذ أقدم عصورها إلى موقفين من قضية الوجود والماهية: مادي، ومثالي. وبحثنا مواقف الفلاسفة اليونانيين من هذه القضية أولاً، ثم أخذنا ببحث مواقف الفلاسفة العرب، لأن مواقف الفلسفة اليونانية ظل لها تأثيرها في الفلاسفة العرب، بالإضافة إلى تأثير الظروف التاريخية والعلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ـ الإسلامي. وبتأثير هذين العاملين معاً نرى أساساً مزدوجاً في مواقف الفلسفة العربية، ولكنه ازدواج تفاعلي أحدث تغييراً ملحوظاً في الاستنتاجات الفلسفية عن العالم. وهنا رفضنا مزاعم



الباحثين البرجوازيين الذين يزعمون أنه لم يحدث فلاسفة العرب شيئاً من التغيير في الفلسفة سوى تفسيرها فقط، ولكن حين وجدوا أن التغيير لا يمكن إنكاره بشكل مطلق، سموا هذا التغيير «انتقائية» أو «توفيقية»!. في حين أن فلاسفة العرب حاولوا صياغة مواقفهم الإيديولوجية، بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية عن الطبيعة، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من الفلسفة اليونانية دون أن يتقيدوا بنظام فلسفي معين من أنظمة الفلسفة اليونانية. بهذه الطريقة استخدموا نظرية الفيض الأفلوطينية دون التزام بمحتواها الإيديولوجي ولا بموقفها الرافض لوجود العالم المادي، وبالطريقة نفسها استخدموا مقولتي الصورة والمادة الأرسطيتين، وأخذوا باتجاه أرسطو في الاعتراف بالوجود الحقيقي الموضوعي للعالم المادي. وعلى هذا الأساس استخدموا القياس البرهاني الذي يبدأ بالقضية الجزئية (بالخاص) للوصول إلى الحكم (النتيجة).

أما في قضية الوجود والماهية، فقد كان للفلسفة العربية موقفان: موقف يتمسك بالماهيات الثابتة القائمة خارج الطبيعة، وموقف يتمسك بفكرة حركية العالم، وتغيره وتحوله، التي هي من لوازم الوجود. الموقف الأول يمثل إيديولوجية الدولة الرسمية، لأن ثبات الماهيات يؤيد ثبات النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق «غير القابل للتغيير». والثاني يمثل إيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الطامحة إلى تغيير هذا النظام. التمييز بين الموقفين في الاتجاه الفلسفي هو أن الموقف الأول يؤدي إلى القول بأن الماهية هي أصل العالم، والثاني يؤدي إلى القول بأن الوجود هو الأصل. ولكن التمييز على هذا الأساس ليس مطلقاً. فقد وجد بين فلاسفة التصوف مثل السهروردي القائل بأصالة الماهية، ومع ذلك فهو معارض للإيديولوجية الرسمية. والإطلاق في هذه القضية هو نوع من تبسيط الأشياء المعقدة بذاتها.




مكتبة
الفكر الجديد

المصادر والمراجع

(ألف)

□ ابن ابراهيم، علي

ـ كتاب التفسير.

□ ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم (ـ668هـ/ 1270م):

ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط. المطبعة الوهابية، القاهرة 1299هـ/ 1882.

□ ابن تغري بردي، يوسف الأتابكي (ـ874هـ):

ـ النجوم الزاهرة، ط. دار الكتب، القاهرة 1929 ـ 1956.

□ ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (661 ـ 728هـ/ 1262 ـ 1327م):

ـ التصوف والفقراء، ط. القاهرة 1960.

□ ابن الجوزي، عبد الرحمان بن علي البغدادي (ـ597هـ/ 2101م):

ـ صفوة الصُّفوة، ط. حيدر آباد 1355هـ.

□ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد اللّه بن الحسين (370 ـ 428هـ/ 980 ـ 1036م):



ـ كتاب الكون والفساد (الشفاء)، ط. القاهرة 1969، تحقيق د. محمود قاسم.
ـ كتاب السماء والعالم (الشفاء ـ طبيعيات)، ط. دار الكاتب العربي، القاهرة 1969.
ـ الفن الرابع من الطبيعيات في الفعل والانفعال (الشفاء)، ط. القاهرة 1969، تحقيق د. محمود قاسم.
ـ الفن السابع من الطبيعيات في النبات (الشفاء)، ط. القاهرة 1965، تحقيق د. عبد الحليم منتصر وزميليه.
ـ النجاة، ط. القاهرة 1938 (ط 2)، نشرة محيي الدين صبري الكردي.
ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد، ط. القاهرة 1949، تحقيق سليمان دنيا.
ـ رسالة أحوال النفس، ط. القاهرة 1949، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني (ط 1).
ـ «رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد ربه بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية»، ط. لندن، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني.
ـ رسالة «حي بن يقظان» (ضمن الرسائل السابقة الذكر).
ـ الرسالة النيروزية (ضمن «رسائل في الحكمة والطبيعيات»، ط. الآستانة 1298هـ).

□ ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ـ709هـ/ 1309م):
ـ الفخري في الآداب السلطانية، ط. مصر 1927.

□ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف (ـ463هـ/ 1070م):
ـ الاستيعاب.

□ ابن عربي، محيى الدين الطائي (560 ـ 638هـ/ 1164 ـ 1240م):
ـ الفتوحات المكية، ط. مصر 1293هـ، وط. القاهرة 1329هـ.
ـ كتاب التفسير، ط. المطبعة الميمنية بمصر (دون تايخ).
ـ لطائف الأسرار، ط. دار الفكر العربي، مصر 1961، حققه وقدم له أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور.



ـ فصوص الحكم، ط. القاهرة 1946، نشرة أبو العلا عفيفي.
ـ شجرة الكون.
ـ عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ط. القاهرة 1954.
□ **أبو ريان، محمد علي (الدكتور):**
ـ أصول الفلسفة الإشراقية، ط. القاهرة 1959 (ط 1).
□ **أبو طالب المكي، محمد بن علي (ـ380 أو 390هـ/ 990 أو 999م):**
ـ قوت القلوب، ط. مصر 1933. وانظر أيضاً: ط. المكتبة التجارية، القاهرة 1961.
□ **إخوان الصفاء وخلان الوفاء:**
ـ رسائل إخوان الصفاء، ط. مصر 1928، وط. دار بيروت ـ دار صادر، بيروت 1957.
ـ الرسالة الجامعة.
□ **أرسطو، المعلم الأول (384 ـ 322ق .م):**
ـ ما بعد الطبيعة ـ مقالة اللام، ترجمة أبو العلا عفيفي في مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، أيار (مايو) 1937.
ـ كتاب الطبيعة، الطبعة العربية، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح لـ : ابن السمح، ويحيى بن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج ابن الطيب. حققه وقدم له د. عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1964.
ـ في النفس، الطبعة العربية، ترجمة إسحاق بن حنين (ـ298هـ/ حوالى 912م)، نشرة بدوي، ط. القاهرة 1954، وأيضاً ترجمة أ. ف. الأهواني، ط. القاهرة 1962 (ط 2).
□ **الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد اللّه بن أحمد (ـ430هـ/ 1039م):**
ـ حلية الأولياء، ط. مصر 1338هـ.
□ **الأصفهاني، عماد الدين:**
ـ البستان الجامع لتواريخ الزمان، نشرة كلود كاهن 1937 ـ 1938.
□ **أفلاطون، فيلسوف أثينة (427 ـ 347 ق .م):**
ـ حوار هيبوس.
ـ حوار تيمية.



ـ حوار طيماوس.
ـ تيتياتوس.
□ **أفلوطين**، الفيلسوف الإسكندراني (205 ـ 270م):
ـ التاسوعات (= Ennéades): بعض فصولها المترجمة في كتاب «خريف الفكر اليوناني» (عبد الرحمان بدوي).
ـ التساعية الرابعة في النفس، ترجمة د. فؤاد زكريا، ط. وزارة الثقافة بمصر 1970.
□ **أمين**، عثمان (= د. عثمان أمين):
ـ الفلسفة الرواقية، ط. القاهرة 1959 (ط 3).
ـ مقدمته لكتاب الفارابي «إحصاء العلوم» ط. القاهرة 1968.
□ **أنغلز**، فريدريك:
ـ بؤس الفلسفة، ط. دمشق 1967 (ط 2)، ترجمة أندريه يازجي.
□ **الأهواني**، أحمد فؤاد (الدكتور):
ـ الكندي فيلسوف العرب، ط. القاهرة (دون تاريخ).
ـ ابن سينا، ط. القاهرة (دون تاريخ).

(ب)

□ **بدوي**، عبد الرحمان (الدكتور)
ـ شهيدة العشق الإلّهي (رابعة العدوية)، ط. القاهرة 1962 (ط 2).
ـ شطحات الصوفية، ط. مصر.
ـ أفلوطين عند العرب، ط. القاهرة 1966.
ـ روح الحضارة العربية، ط. بيروت 1949.
□ **بروكلمان**، كارل
ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة العربية، ترجمة د. نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، ط. بيروت 1948.
□ **البيروني**، أبو الريحان محمد بن أحمد (ـ440هـ/ 1048م):
ـ الجماهر في معرفة الجواهر، ط. حيدر آباد 1355هـ.



(ت)

□ **تامر، عارف:**
ـ حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957.
□ **التوحيدي، أبو حيان (ـ حوالى 414هـ/ 1023م):**
ـ الإمتاع والمؤانسة، ط. مصر 1953.

(ث)

□ **الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري (ـ429هـ/ 1037):**
ـ التمثيل والمحاضرة، ط. القاهرة 1961 تحقيق عبد الفتاح الحلو.

(ج)

□ **الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (150 ـ 255هـ/ 767 ـ 868):**
ـ الحيوان، ط. القاهرة 1907.
□ **الجامي، عبد الرحمان (ـ898هـ):**
ـ نفحات الأنس...
□ **الجر، خليل (الدكتور)**
ـ (راجع حنا الفاخوري).
□ **جماعة من العلماء السوفيات**
ـ المادية الدياليكتيكية، ترجمة د. بدر الدين السباعي، وفؤاد مرعي، وعدنان جاموس، ط. دمشق ـ دار الجماهير (دون تاريخ).
□ **الجهشياري، أبو عبد اللّه محمد بن عبدوس الكوفي (ـ331هـ/ 942م):**
ـ كتاب الوزراء والكتاب، ط. مصر 1950، تحقيق د. مصطفى السقا وزميليه.



□ **الجيلي**، عبد الكريم بن إبراهيم (ـ832هـ/ 1428م):
ـ كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط. مصر 1293هـ.

(ح)

□ **حتي**، فيليب (الدكتور)
ـ تاريخ العرب، ط. بيروت 1950.
□ **الحلاج**، الحسين بن منصور (244 ـ 309هـ/ 858 ـ 921م):
ـ كتاب الطواسين، ط. باريس 1913، تحقيق ماسينيون.

(خ)

□ **الخوانساري**، محمد باقر (1226 ـ 1315هـ/ 1811 ـ 1898):
ـ روضات الجنات، ط. إيران 1307هـ، وط. طهران 1377هـ، تحقيق د. حسين علي محفوظ.

(د)

□ **الدوري**، عبد العزيز (الدكتور)
ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط. بغداد 1948.
□ **دوغا** Dugat:
ـ تاريخ الفلاسفة وعلماء اللاهوت المسلمين، ط. باريس 1878.

(ر)

□ **الرازي**، أبو بكر محمد بن زكريا (854 ـ 932م)
ـ رسائل فلسفية، ط. القاهرة 1939، نشرة بول كراوس.



□ **الرازي، فخر الدين أبو عبد اللّه محمد بن عمر القرشي (ـ606هـ/1209م):**
ـ المباحث المشرقية، ط. حيدر آباد 1343هـ.

(ز)

□ **زيدان، جرجي**
ـ تاريخ التمدن الإسلامي، ط. دار الهلال، القاهرة 1958 تعليق د. حسين مؤنس.

(س)

□ **السبكي**
ـ معيد النعم، ط. ميهرمان.

□ **السلمي، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسن بن موسى (ـ412هـ/1021م):**
ـ طبقات الصوفية، ط. القاهرة 1953، تحقيق محمد عبد المنعم شريبة.

□ **السهروردي، شهاب الدين يحيى المقتول (549 ـ 587هـ/ 1153 ـ 1191م)**
ـ حكمة الإشراق، ط. طهران 1313 ـ 1316هـ.
ـ المشارع والمطارحات، ط. إيران.
ـ هياكل النور، ط. مصر 1957.

(ش)

□ **الشافعي، محمد بن إدريس (150 ـ 204هـ/ 767 ـ 819م):**



ـ الرسالة (وهي مقدمة الجزء الأول من كتاب «الأم» ـ طبعة مستقلة)، ط. الحلبي، القاهرة 1357هـ.

□ **الشعراني**، عبد الوهاب (ـ973هـ/ 1565م):

ـ الطبقات الكبرى، ط. مطبعة محمد علي صبيح، مصر (دون تاريخ).

□ **الشيبي**، كامل مصطفى (الدكتور)

ـ الصلة بين التصوف والتشيُّع، ط. دار المعارف بمصر 1969 (ط 2).

□ **شيخو**، الأب لويس

ـ معجم أعلام الشرق والغرب (المنجد)، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

□ **الشيخ**، الحريفيش

ـ الروض الفائق في المواعظ والرقائق. ط. القاهرة 1886.

□ **شيدر**، هانز هنريش

ـ نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصورها الشعري، ترجمة د. عبد الرحمان بدوي وتحقيقه (ضمن كتاب «الإنسان الكامل في الإسلام»)، ط. القاهرة 1950.

(ص)

□ **الصالح**، الشيخ صبحي (الدكتور)

ـ النظم الإسلامية، ط. بيروت 1965.

(ط)

□ **طلس**، أسعد (الدكتور)

ـ تاريخ الأمة العربية، ط. بيروت (مكتبة الأندلس) 1957.

□ **طوقان**، قدري حافظ

ـ العلوم عند العرب، ط. مكتبة مصر، القاهرة 1956.



(ع)

□ عبد الرزاق، الشيخ مصطفى
- فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط. القاهرة 1945.
□ عبد النور، جبور (الدكتور)
- إخوان الصفاء، ط. دار المعارف بمصر 1954.
□ عفيفي، أبو العلا (الدكتور)
- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ط. القاهرة 1945.
- من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية؟ مقال له في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، أيار (مايو) 1933.
□ علبي، أحمد
- ثورة الزنج، ط. دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.
□ العلي، صالح أحمد (الدكتور)
- التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط. بغداد 1969 (ط 2).
□ عواد، كوركيس
- يعقوب بن إسحاق الكندي: حياته، وآثاره، ط. بغداد 1972.

(غ)

□ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ـ505هـ/ 1111م):
- مشكاة الأنوار، ط. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964، تحقيق أبو العلا عفيفي.
- القسطاس المستقيم.

(ف)

□ فاجدا، ج



ـ فلسفة يوسف بن صديق ولاهوتيته، مجلة محفوظات التاريخ المذهبي والأدبي في القرون الوسطى، باريس 1949.

□ الفاخوري، حنا

ـ تاريخ الفلسفة العربية، ط. بيروت 1957.

□ الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (259 ـ 339هـ/ 870 ـ 950)

ـ إحصاء العلوم، ط. القاهرة 1968 (ط 3).

ـ بيروت 1968. تحقيق د. ألبير نصري نادر (ط2) ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ط.

ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959. قدم له وحققه د. ألبير نصري نادر.

ـ تحصيل السعادة، ط. حيدر آباد 1346هـ.

ـ التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد 1346هـ.

ـ عيون المسائل (في مجموعة رسائل الفارابي)، ط. القاهرة 1325هـ.

□ فخري، ماجد (الدكتور)

ـ الكندي وسقراط، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

□ فرّوخ، عمر (الدكتور)

ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط. بيروت 1962 (ط 1).

(ق)

□ القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ـ465هـ/ 1072م)

ـ الرسالة القشيرية (في التصوف)، ط. القاهرة 1346هـ.

(ك)

□ كانط، عمانوئيل

ـ نقد العقل الخالص.



□ كرد علي، محمد
ـ الإسلام والحضارة العربية، ط. القاهرة 1936.
□ كريستنسن
ـ إيران في حكم الساسانيين، ط. دار الفكر العربي، القاهرة، ترجمة د. يحيى الخشاب.
□ الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري (ـ380هـ/ 990م):
ـ التعرف لمذهب التصوف، ط. القاهرة 1933، بإشراف آرثر جون بري.
□ الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف المصري المؤرخ (283 ـ 350هـ/ 896 ـ 961م)
ـ الولاة والقضاة، ط. ليدن ـ لندن 1912.
□ الكندي، يعقوب بن إسحاق (ـ252هـ/ 866م)
ـ كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، نشرة الأهواني، ط. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1948.
ـ رسائل الكندي الفلسفية (جزءان)، نشرة أبو ريدة، ط. القاهرة 1950 ـ 1953.
ـ رسالة الكندي في عمل السيوف، نشرة د. فيصل دبدوب، ط. بغداد 1962.
ـ رسالة الكندي في أحداث الجو، نشرة يوسف يعقوب المسكوني، ط. بغداد.

(ل)

□ لاندو، روم
ـ الإسلام والعرب، ط. بيروت 1962، ترجمة منير البعلبكي.
□ لينين، فلاديمير إيليتش
ـ المادية والمذهب التجريبي النقدي، ط. دمشق 1971، ترجمة منير مشابك.



ـ دفاتر عن الديالكتيك، ط. بيروت 1971، ترجمة إلياس مرقص.
ـ المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية.

(م)

□ ماركس، كارل ـ أنغلز، فريدريك
ـ المؤلفات، الطبعة الروسية.
ـ المختارات، الطبعة الروسية، موسكو 1935.
□ ماسينيون
ـ أخبار الحلاج، ط. باريس 1939، تحقيق ماسينيون وب. كراوس.
ـ أربعة نصوص تتعلق بالحلاج، تحقيق ماسينيون.
ـ مقالة عن ابن سينا في مجلة «La Revue du Caire»، حزيران (يونيو) 1951.
□ مجلة «الطريق»
ـ بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 1968.
□ محب الدين، عبد الشكور
ـ سلم بحر العلوم.
□ مرحبا، محمد عبد الرحمان (الدكتور)
ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط. بيروت 1970.
□ المرزوقي الأصفهاني، أبو علي أحمد بن محمد الحسن (ـ421هـ/ 1030م)
ـ الأزمنة والأمكنة، ط. حيدر آباد 1332هـ.
□ مغنية، الشيخ محمد جواد
ـ معالم الفلسفة الإسلامية، ط. بيروت 1973 (ط 2).
ـ الأزمنة والأمكنة، ط. حيدر آباد 1332هـ.
□ مكارثي، ريتشرد يوسف (الأب اليسوعي)
ـ التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، ط. بغداد 1962.
□ المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ـ1031هـ/ 1622م)



ـ الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ط. مصر 1938 (ج 1) و1963 (ج 2).

□ موسى، محمد يوسف

ـ الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، ط. القاهرة 1952، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.

(ن)

□ نادر، ألبير نصري (الدكتور)

ـ التصوف الإسلامي (نصوص)، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960.

□ النجار، عبد اللّه

ـ مذهب الدروز والتوحيد، ط. القاهرة 1965.

□ النشار، علي سامي (الدكتور)

ـ المنطق الصوري، ط. القاهرة 1963 (ط 2).

□ نللينو، كارلو ألفونسو

ـ محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ـ مقال له في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمان بدوي.

□ نيكلسون رينولد، رنيولد ألن

ـ في التصوف الإسلامي، ط. القاهرة 1947، ترجمة أبو العلا عفيفي.




مكتبة
الفكر الجديد

الفهارس العامة

- الأعلام.
- الأماكن والبلدان.
- الكتب والدراسات والدوريات.
- موضوعات الكتاب.




مكتبة
الفكر الجديد

فهرس الأعلام

(أ)




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



(ب)



(ت)

(ث)

(ج)



(ح)



(خ)

(د)

(ذ)



(ر)

(ز)

(س)



(ش)

(ص)



(ط)

(ع)

مكتبة الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

(ق)

(ك)



(ل)

(م)



(ن)



(هـ)

(و)

(ي)



فهرس الأماكن والبلدان

(أ)

(ب)



(ج)

(ح)

(خ)



(د)

(س)

(ش)

(ط)

(ع)



(ف)

(ق)

(ك)

(ل)



(م)

(ن)

(هـ)

(ي)




مكتبة
الفكر الجديد

فهرس الكتب والدراسات والدوريات

(أ)



(ب)

(ت)




مكتبة
الفكر الجديد

(ث)

(ج)

(ح)



(خ)

(د)

(ر)



(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)



(ع)

(ف)



(ق)

(ك)

(ل)



(م)



(ن)

(هـ)

(و)



موضوعات الكتاب




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

ظاهرة (إخوان الصفاء)

الفصل الرابع

دياليكتيك العلاقة. . بين الفلسفة العربية والعلوم الطبيعية




مكتبة
الفكر الجديد



- وُلِدَ حسين مروة عام 1910 (حسب الهوية، ويرجح هو أنه وُلِدَ عام 1908) في قرية «حداثا» قضاء «بنت جبيل» في جنوب لبنان - أخذ دراسته الأولى في بنت جبيل والنبطية.
- عام 1924 سافر إلى العراق ليتلقى العلوم الدينية واللغة العربية وآدابها، في جامعة النجف الأشرف، وأنهى دراسته عام 1938
- عام 1948، شارك عملياً وأعلامياً وأدبياً، في أحداث الوثبة الشعبية الوطنية العراقية التي أسقطت معاهدة «بورتسموت» البريطانية الاستعمارية مع حكومة العهد الملكي آنذاك، وعندما حدثت الردة الرجعية وأعيد (رجل الانجليز في العراق) نوري السعيد إلى الحكم، في أيار 1949، أصدر قراراً بإبعاد حسين مروة من العراق، فعاد إلى وطنه لبنان في حزيران 1949
- في لبنان، بدأ يكتب زاويته اليومية المشهورة «مع القافلة» في جريدة «الحياة» وأسهم في تاسيس مجلة «الثقافة الوطنية» اليسارية وفي تحريرها منذ العام 1952 إلى احتجابها، كمجلة أدبية فكرية، عام 1959 - وشارك في تحرير مجلة «الطريق» منذ الخمسينات، وأخذ يشرف على تحريرها، منذ أواخر الستينات وحتى يوم استشهاده . شارك أيضاً في تحرير صحف «النداء» و«الأخبار».
- مؤلفاته على التوالي: «مع القافلة» (مقالات) 1952 - «قضايا أدبية» (دراسات في النقد الأدبي) 1956 - «الثورة العراقية» (دراسة في التاريخ الحديث) 1985 - «دراسات نقدية في ضوء المنهج النقدي» (نقد أدبي) - «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (عمل تأسيسي في مجال الدراسة الماركسية للتراث الفلسفي العربي - جزءان) 1978 - «دراسات في الاسلام» (بالاشتراك مع: محمود أمين العالم، محمد دكروب، سمير سعد) 1978 - «في التراث والشريعة» (دراسات) 1983 - «عناوين جديدة لوجوه قديمة» (دراسات في التراث وفكر النهضة) 1984 - «تراثنا.. كيف نعرفه؟» (دراسات في التراث العربي) 1986 - «دراسات في الفكر والأدب» (نقد أدبي - صدر بعد اغتياله) 1993 - وله عدد كبير من الدراسات والبحاث والمقالات في مجالات معرفية عديدة يُصار إلى جمعها وتنسيقها لإصدارها في كتب مستقلة.
- استشهد حسين مروة اغتيالاً في منزله يوم 17 شباط 1987، وله من العمر 79 عاماً.



ISBN 978-9953-71-283-3

9 789953 712833